د. لوثى لوبيث - بارالت

أثر الإسلام فى الأدب الإسبانى

من خوان رويث إلى خوان جويتيصولو

ترجمة

د. حامد يوسف أبو أحمد د. على عبد الرؤوف اليمبى

مراجعة

د. أحمد إبراهيم الشعراوى

مركز
الحضارة
العربية

أثر الإسلام
في الأدب الإسباني

مـركـز
الحضارة
العربيـة

- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة ، تستهدف المشاركة فى استنهاض وتأكيد الانتماء والوعى القومى العربى، فى إطار المشروع الحضارى العربى المستقل .
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافى والعلمى مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات ، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب ، ونشره وتوزيعه .
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه .
- الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية .

◆

رئيس المركز

على عبد الحميد

مدير المركز

محمود عبد الحميد

مركز الحضارة العربية
٤ ش العلمين - عمارات الأوقاف
ميدان الكيت كات - القاهرة
ت : ٣٤٤٨٣٦٨ ، ف : ٣١٤٨٠٤٢

الكتاب : أثر الإسلام في الأدب الإسباني
دراسة
الكاتب : د. لوثي لوبيث - بارالت
المترجم : د. حامد يوسف أبو أحمد
د. علي عبد الرءوف البمبي
المراجعة : د. أحمد إبراهيم الشعراوي

الناشر : مركز الحضارة العربية

الطبعة الأولى : ٢٠٠٠
رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٤٧٨٠
الترقيم الدولي I.S.B.N.977-291-236-8

تصميم الغلاف : محمود الهندي
جرافيك : أرت سمارت

الجمع والصف الإلكتروني :
وحدة الكمبيوتر بالمركز
تنفيذ : سيد مكاوي
تصحيح : كمال عبد الرسول

- ترجم الدكتور حامد أبو أحمد المقدمة والفصول الأربعة الأولى مع حواشيها.
- وترجم الدكتور علي البمبي الفصول الأربعة الأخيرة مع حواشيها.
- وقام الدكتور أحمد إبراهيم الشعراوي بمراجعة الكتاب كله.

تقديم

بقلم: الدكتور حامد أبو أحمد

كانت الأندلس عند العرب بمثابة الفردوس. وهذا المعنى عبر عنه ابن خفاجة فى أبيات مشهورة تقول:

يا أهل أندلس لله دركم ... ماء وظل وأنهار وأشجار
ما جنة الخلد إلا فى دياركم ... ولو تخيرت هذا كنت أختار
لا تخشوا بعدها أن تدخلوا سقرا ... فليس تُدخلُ بعد الجنة النار

وعندما ضاعت من أيديهم أطلقوا عليها صفة «الفردوس المفقود». وقد جاء فقدهم لها فى لحظة تاريخية مفعمة بالحسرة والضياع والتمزق، مثلها أبلغ تمثيل أبو عبدالله بن الأحمر آخر ملوكهم فى غرناطة عندما سلم مفاتيح قصر الحمراء، عام ١٤٩٢م للملكين الكاثوليكيين فرناندو وإيزابلا، ومضى مطرقا إلى منفاه وحوله رهط من أهله وعشيرته، حتى إذا انعطف به الطريق وكادت «الحمراء» تتوارى عنه أرسل إليها النظرة الأخيرة وانهمرت الدموع من عينيه وهو يطلق آخر زفرة له فى هذا المكان.

ويقال إن أمه عائشة قد أنّبته فى هذا الموقف الحزين قائلة:

ابك مثل النساء مُلكاً مضاعاً ... لم تحافظ عليه مثل الرجال

وكأن التاريخ، بهذه الكلمات، قد ألقى بعبء هذا الموقف الجسيم كله على رأس أبى عبدالله وحده، مع أنه لم يكن إلا الحلقة الأخيرة فقط من حلقات السقوط التى أخذت تتدافع مرحلة بعد مرحلة، وقرناً بعد قرن. فعندما سقطت مدينة طليطلة فى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى، بعد فترة قصيرة من قيام ما سمى بعصر ملوك الطوائف، أطلق

الفقيه أبو محمد عبدالله بن العسال (عام ١٠٩٤م) صيحة تحذير تقول:

يا أهل أندلس حثوا مطيتكم   فما المقام بها إلا من الغلط
الشوب ينسل من أطرافه وأرى   ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط
ونحن بين عدو لا يفارقنا   كيف الحياة مع الحيات في سفط

وبعد ذلك بقرن ونصف تقريباً، عندما سقط عدد كبير من مدن الأندلس من بينها إشبيلية وقرطبة ومرسية وشاطبة وجيان، كتب أبو البقاء الرندى قصيدته النونية التى أخذ يستنهض فيها همم المسلمين فى كل أنحاء الأرض لنجدة إخوانهم فى الأندلس قائلا:

أعندكم نبأ من أهل أندلس   فقد سرى بحديث القوم ركبان

وبسقوط آخر معاقل الوجود العربى فى الأندلس دخلت شبه الجزيرة الأيبيرية مرحلة جديدة فى تاريخها وسُمت بمجموعة من الخصائص المتناقضة: فبينما كانت تنهض كقوة كبرى صاعدة فى جميع المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، كانت فى الوقت نفسه تحمل وزر ما سمى فى التاريخ «بمحاكم التفتيش»، وبينما كانت تشهد نهضة فكرية وإبداعية عظيمة أثرت تأثيراً كبيراً فى عصر «النهضة الأوروبية»، كانت أيضًا ترفع شعار «مناهضة الإصلاح» CONTRAREFORMA، أى أن ظهور عباقرة الأدباء والمفكرين من أمثال جارثيلاسو دى لافيجا، وميجيل دى ثرفانتيس، وسان خوان دى لاكروث (يوحنا الصليبى)، ولوبى دى فيجا، وترسو دى مولينا، وكالديرون دى لاباركا، وجونجورا، وكيفيدو، فى القرنين السادس عشر والسابع عشر قد تزامن مع محاكم التفتيش ومع الحركة المناهضة للإصلاح. وبذلك فإن هذا العصر الذهبى - حسبما أطلق عليه المؤرخون فى شتى المجالات - كان يحمل بذور التدهور والسقوط والانهيار التى أخذت تظهر علاماتها

وتنتشر مع منتصف القرن السابع عشر تقريباً. وجاء القرن الثامن عشر فإذا أوروبا تعيش ما سمى بعصر التنوير فى حين دخلت إسبانيا بالكامل فى عصر الظلام الذى استمر ما يقرب من ثلاثة قرون عانت إسبانيا خلالها من التخلف والاضطرابات والمشاكل المزمنة، وتعاقبت على حكمها الأنظمة الدكتاتورية، وآخرها دكتاتورية الجنرال فرانكو التى استمرت حوالى أربعين عاماً منذ الحرب الاسبانية عام ١٩٣٦م حتى أواخر عام ١٩٧٥م.

وكثيرون من مؤرخى الحضارة والثقافة الغربيين قد أرجعوا أسباب نهضة إسبانيا السياسية والاقتصادية والثقافية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى إنهاء الوجود العربى فيها عام ١٤٩٢م، لأن هذا العام نفسه هو الذى شهد انطلاق الرحالة الشهير كريستوفر كولومبوس لاكتشاف العالم الجديد. ولكن القرن العشرين «وهو قرن تصحيح المفاهيم فى اسبانيا» قد شهد ظهور الكثيرين الذين حاولوا البحث عن الأسباب الأخرى الحقيقية لهذه النهضة: فإذا كان ميجيل دى ثرفانتيس صاحب القصة العالمية «دون كيخوته» ابناً شرعياً لعصر النهضة الإسبانية، فإنه فى ذات الوقت كان يمثل التجسيد الحى للأسلوب المدجَّن MUDEJAR أى ذلك الأسلوب الذى جمع بين ثقافة الشرق المنطفئة وثقافة الغرب الناهضة.

التسامح ونقيضه

كان تاريخ المسلمين فى الأندلس يتسم بالتسامح. وأبرز دليل على ذلك هو تعايش الديانات السماوية الثلاث «الإسلام والمسيحية واليهودية» على أرض الأندلس فى انسجام وتآلف ووئام، لدرجة أن المعارك التى كانت تدور بين المسلمين والمسيحيين كان أغلبها يدخل فى

نطاق التحالفات بين الممالك المختلفة فى شبه الجزيرة الأيبيرية بصرف النظر عن الدين أو العرق أو الجنس. تشهد على ذلك حوليات التاريخ العربية والإسبانية فضلاً عن الآثار الأدبية مثل «ملحمة السيد» التى كتبت فى منتصف القرن الثانى عشر تقريباً.

وقد أبدى الكثيرون من الكُتاب المعاصرين دهشتهم إزاء هذا التسامح العربى الإسلامى الذى لا نظير له. يقول الشاعر المفكر المكسيكى أوكتافيو باث «ولد عام ١٩١٤م» فى كتابه «زمن الغيوم» الذى نُشر عام ١٩٨٣م: «لقد ظل الإسبان والبرتغاليون - على عكس منافسيهم من الإنجليز والفرنسيين والهولنديين - تحت سيطرة الإسلام لعدة قرون. لكن الحديث عن السيطرة فيه خداع، لأن ازدهار الحضارة الاسبانية - العربية مازال يصيبنا بالدهشة حتى الآن، فتلك القرون من المعارك كانت أيضاً قروناً من التعايش الحميم. فحتى القرن السادس عشر كان المسلمون واليهود والمسيحيون يتعايشون فى شبه الجزيرة الأيبيرية. ومن المستحيل أن نفهم تاريخ إسبانيا وتاريخ البرتغال، فضلاً عن الطابع الفريد بحق لثقافتهما إذا تجاهلنا هذا الوضع». وبعد ذلك بسطور قليلة عند الحديث عن ملوك إسبانيا فى القرن السادس عشر، أى بعد خروج العرب منها، يقول: «كان العاهل الاسبانى هجيناً من تيودوسيوس العظيم وعبدالرحمن الثالث «الناصر» أول خليفة فى قرطبة، وللأسف فإن الملوك الاسبان قد جنحوا لتقليد المذهب السياسى للأول أكثر من جنوحهم لتسامح الثانى».

وبالفعل فقد كان للجنوح للتعصب وفرض اليد الحديدية وطرد أو حرق أو تعذيب كل من لا يدين بالمذهب الكاثوليكى آثاره المدمرة فى تاريخ اسبانيا الحديث. وقد نال العرب قدراً كبيراً من لهيب هذا التعصب المستَعِر عاينوه مادياً فيما وقع للموريسكيين (المسلمون الذين

بقوا في الأندلس. بعد سقوط غرناطة) من أحداث دامية في ظل محاكم التفتيش حتى تركوا موطنهم إلى غير رجعة، ومعنوياً في حملات التشويه التي أخذت تهيل التراب على كل ما فعله العرب في الأندلس. ورغم كل ما حدث من تغيير في هذا القرن، مما سنتحدث عنه في السطور التالية، فإن جانباً كبيراً من هذا التشويه مازال قائماً حتى الآن، نراه في الكتب المدرسية واسعة الانتشار في كل مراحل التعليم الابتدائية والإعدادية والثانوية في إسبانيا، نقرأ مثلاً في كتاب «العلوم الاجتماعية» للصف السادس من التعليم الإلزامي: «الله هو الذي كلف محمداً بتحرير هذا الكتاب «القرآن الكريم»، ولا يعرف هل كتبه محمد أم أملاه، ولكن من المؤكد أن جزءاً كبيراً من الكتاب قد تناقلته ذاكرة أتباعه». وهذا مثل من آلاف الأمثلة المحرَّفة عن عمد أو عن جهل في الكتب المدرسية لأنها تمثل معلومات شائعة ومنتشرة جيلاً بعد جيل في اسبانيا منذ أواخر القرن الخامس عشر حتى الآن. وقد قام مركز «دارك نيوما» في مدريد (ويشرف عليه راهب مستنير هو الأب جاليندو) عام ١٩٨١م بجمع هذه المعلومات المنحرفة في مذكرة تحت عنوان «محمد والإسلام في الكتب التعليمية الاسبانية» بلغت صفحاتها ثلاثين صفحة «فولسكاب»، وقدمت صور منها للملك خوان كارلوس ولرئيس الحكومة ولوزير التعليم ولغيرهم من المسئولين وللسفراء العرب في مدريد. لكن تغيير المفاهيم الخاطئة ليس من السهل أن يتم بقرارات رسمية.

وعلى المستوى الفكري والثقافي نجد أنه مازال هناك الكثير من الكتابات التي تتحدث عن خمول الشعوب الإسلامية وتخلفها وتعصبها. وبعضها يصور العربي على أنه إنسان محتال، كاذب، حاقد، ومؤهل للاستعباد. وبعضها يتحدث عن لا عقلانية هذا الإنسان،

وخضوعه الطبيعي لقائد أعلى، وتطلعاته الميتافيزيقية، وعدم اكتماله من الناحية البيولوجية. ويقدم الروائي الناقد خوان جويتيصولو في كتابه «حوليات عربية» "CRONICAS SARRACINAS" أمثلة لمثل هذه الاتجاهات فيقول: «فحين يكتب مفكر تقليدى مثل دونوسو "DONOSO" أن حضارة المسلمين الزائفة لم تكن إلا نوعاً من البربرية، أو حين يحكم كاتب بمثل ليبرالية خوسيه أورتيجا إي جاسيت وسعة علمه عن الحياة الثقافية الإسلامية ويصفها بأنها «جافة وعقيمة لفرط ما هي خاضعة لهيمنة القرآن والصحراء» و«بأن العرب لم يشكلوا أبداً عنصراً أساسياً في هويتنا القومية» فهذا كله شيء طبيعي إذا ما أمعنا النظر في صلابة مسلماتهم التمركزية - العرقية. وحين يكتب جارثيا مورنتي عن أن استعادة اسبانيا كانت نضالا ضد ديانة غريبة ومعادية، غرائبية ومستحيلة «فما هذه إلا أمثلة قليلة مما لانزال نصادفه ونقرؤه يوميا».

بل إن بعض من ساهموا مساهمة فعّالة في تصحيح المفاهيم الخاطئة - كما سنرى فيما بعد - مثل خوليان ريبيرا وجارثيا جوميث وآنخل جونثاليث بالنثيا قد وقعوا في أحيان كثيرة في الخطأ بسبب تعصبهم العرقي والقومي. فخوليان ريبيرا، وهو من الرعيل الأول في الاستشراق الاسباني، له نظرية مشهورة في تحرير ماضي اسبانيا القومي تقول: «إن العنصر السامي لم يتدخل إلا بقدر طفيف في التكوين البيولوجي للمسلمين الاسبان، ذلك بأنه بعد انقضاء جيلين من المسلمين الذين دخلوا إسبانيا ومع الجيل الثالث أو الرابع لم يعد في الإمكان أن نعتبرهم ساميين ولا شرقيين نظراً لتغلغل الدم الإسباني في عروق المسلمين جيلاً بعد جيل نتيجة الزواج من إسبانيات». وله عبارة وردت في كتابه «الإسلام في إسبانيا والغرب» تقول: «إن النزعة العربية في الثقافة مثلما في الحياة كانت عديمة الدلالة غريبة العرق والحياة والتوجه

طوال عقود وعقود في إسبانيا».

ولآنخل جونثاليث بالنثيا محاضرة مشهورة ألقاها في المعهد الإسباني التابع لجامعة كولومبيا في نيويورك ونشرتها المجلة التي يصدرها المعهد في يناير عام ١٩٣٥ تحت عنوان «الشعر الأندلسي وتأثيره في الشعر الأوروبي». وكما هو واضح من العنوان فإن لهذه المحاضرة جانبها الحسن «وهو أمر سوف نجده عند أبناء هذا الجيل من المستشرقين الإسبان» الذي يحاول إثبات ما للأندلس من فضل على نشأة الأنواع الأدبية في أوروبا، لكن جانبها السلبي يتبدى في محاولة التأكيد على نظرية خوليان ريبيرا سالفة الذكر. وفي هذا يقول: «وحتى أمراء قرطبة الأمويين ينحدرون من أمهات إسبانيات، ونعرف فيما يروى لنا ابن حزم المؤرخ، أن أمراء العرش الأموى، ابتداء من عبدالرحمن الداخل، كانوا أبناء سيدات من شمال إسبانيا، أغلبهن من الباشكنس، ولذا فقد جاءوا شقر الشعور، زرق العيون، لأن الرجال منهم كانوا يفضلون هذا اللون فيمن يتزوجون من النساء. فإذا نظرنا إلى عبدالرحمن الناصر خليفة قرطبة الشهير، في ضوء هذه الاعتبارات، وجدنا نسبه من جهة الأب سلسلة متصلة من الأسماء العربية، ومع ذلك فإن ما كان يجرى في عروقه من الدم العربي قليل جداً لأن كل أصوله من جهة الأم كانت إسبانية. ونسبة الدم العربي فيه، إذا استعرنا التشبيه البليغ الذى استخدمه ريبيرا، «مثل أن تصب قليلاً من الأنيلين في بركة ماء، فليس هناك شك في أن الماء سوف يأخذ لون الأنيلين، لكن طبيعة تركيبه الكيماوى لم تتغير في جوهرها».

أما إميليو جارثيا جوميث فما زلت أذكر سلسلة المحاضرات التي ألقاها منذ سنوات في مؤسسة خوان مارش في مدريد، والتي تحدث فيها عن فضل العرب على الثقافة الأوروبية، وعن قرطبة وغرناطة وإشبيلية

فى زمن القوة والعزة والمنعة، لكنه ختم هذه المحاضرات القيمة بعبارة قالها فى زهو وفخار عن أن إسبانيا هى البلد الوحيد الذى دخله الإسلام ثم خرج منه، ولولا هذا لظلت إسبانيا متخلفة مثل أمم الشرق الإسلامية التى تعانى حالياً من أعتى صنوف التخلف. وله كتابات أخرى تؤكد بثقة تامة على أن المسلمين الآتين من العرق الإسبانى هم الذين منحوا إسبانيا المسلمة وجهها الحقيقى.

لكن هذه الأخطاء - كما ذكرنا - تأتى فى إطار محاولات جادة ومستنيرة لتصحيح المفاهيم والكشف عن القيم الكامنة فى التراث العربى - الأندلسى. على عكس ما حدث خلال القرون الأربعة التى تلت خروج المسلمين من إسبانيا أى حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً حيث كان الإسبان يحاولون التنصل من هذا التراث كلية. وفى ذلك يقول خوان جويتيصولو فى كتابه المذكور: «وعلى الرغم من قيام الموجة الرومنتيكية والاستشراق الأوروبى النامى بتسليط الأضواء على ماضينا الأندلسى - الموريسكى من جديد، فإن الإسبان قد واصلوا، طوال القرن التاسع عشر، النظر الى هذا التراث على أنه شىء تغريبى ملون وعنصر غريب مقحم على الجذع المسيحى الغربى الذى قام أخيراً بلفظه واستبعاده».

تصحيح المفاهيم:

ومع أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين بدأت إسبانيا تنهض من جديد فى كل نواحى العلوم والثقافة والأدب والحياة، وتحاول اللحاق بأحدث إنجازات الحضارة الأوروبية فى كل هذه المجالات، ولذا فقد شهدت هذه الفترة ظهور أعظم أجيال الثقافة الإسبانية: جيل ٩٨ (نسبة إلى عام ١٨٩٨م) الذى يضم مجموعة من الكُتاب والمبدعين

الذين ولدوا فى العقد السادس من القرن التاسع عشر تقريباً ومنهم ميجيل دى أنامونو وأنطونيو ماتشادو وبيو باروخا وآثورين ورامون مينينديث بيدال، ثم جيل ١٩١٤م ومن أبرز أعلامه الفيلسوف الناثر خوسيه أورتيجا إى جاسيت، والشاعر خوان رامون خمينيث، ثم توالت الأجيال بعد ذلك. كما ازدهرت الدراسات العربية فى إسبانيا على يد واحد ممن ينسبون زمنياً للجيل الأول وهو خوليان ريبيرا تاراجو (١٨٥٨ - ١٩٣٤م) الذى خلفه تلاميذه من أمثال ميجيل آسين بلاثيوس (١٨٧١ - ١٩٤٤)، ومن بعدهم إميليو جارثيا جوميث الذى ولد عام ١٩٠٥م، ويعد عميد المستشرقين الإسبان المعاصرين. وقد ظهر أثر هذه الأجيال المتوالية الآن فى هذا العدد الكبير من أقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية المنتشرة فى كل جامعات إسبانيا، والعدد الكبير من المستعربين الذين يعملون فى هذه الأقسام حالياً، والكتب الكثيرة التى صدرت والتى مازالت تصدر فى مجال الدراسات العربية والأندلسية.

ويمكن تقسيم حركة الاستشراق الإسبانى منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الآن إلى أربعة أقسام رئيسية هى:

١- مجموعة تنطبق عليها الصورة التى رسمها إدوارد سعيد فى كتابه عن «الاستشراق»، وهى التى تكن عداء دفيناً ضد الإسلام والثقافة الإسلامية. ومن أبرز هؤلاء مؤرخ إسبانى عاش فترة طويلة من حياته فى الأرجنتين هو كلاوديو سانشز ألبورنوص الذى أصيب بالذعر منذ سنوات نتيجة انتشار فكرة الهوية الإسلامية لمنطقة الأندلس بين بعض الشباب، فأخذ ينشر المقالات فى الصحف محذراً الشباب من هذا المنزلق الخطير، حسب رأيه.

٢- جماعة الكُتاب والمفكرين الذين شغلتهم مسألة البحث عن

الأصول والجذور فى الثقافة الإسبانية، وإن كانوا غير متخصصين فى الدراسات العربية. ومن هؤلاء رامون مينينديث بيدال (١٨٦٩ - ١٩٦٨) وأميريكو كاسترو. ومن أهم أعمال الثانى كتابه الشهير «آثار الإسلام» "HUELLAS DEL ISLAM" الذى عرّف فيه بفضل الإسلام الضخم على الحضارة الأوروبية. أما الأول فمن أبرز العناوين التى خلفها: «اللغة الإسبانية فى عصورها الأولى»، «الإسبان فى الأدب»، «إسبانيا حلقة وصل بين المسيحية والإسلام»، «علم النحو التاريخى»، «الشعر العربى والشعر الأوروبى». وكما نلاحظ فإن طبيعة هذه الدراسات كان لابد وأن تتناول أثر العرب والإسلام فى حضارة إسبانيا بشكل خاص وحضارة أوروبا بشكل عام.

٣- جماعة المستشرقين المتخصصين فى الدراسات العربية والأندلسية، ومن هؤلاء خوليان ريبيرا وآنخل بالنثيا واسين بالاثيوس وجارثيا جوميث المذكورين آنفاً فضلاً عن كوكبة كبيرة من المعاصرين مثل بدرو مارتينيث مونتابيث وفرناندو دى لا جرانخا، وفديريكو كورينتى الذى انضم عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة وغيرهم من العاملين فى أقسام اللغة العربية بالجامعات الإسبانية، أو فى المعهد الإسبانى - العربى للثقافة بمدريد، أو فى مدرسة الدراسات العربية فى كل من مدريد وغرناطة، وقد أدت دراسات هؤلاء، وغيرهم من الجماعة السابقة، إلى تصحيح الكثير من المفاهيم الخاطئة التى كانت شائعة، وعلى سبيل المثال فقد كانت النظرية الذائعة عن أصول الشعر الغنائى الأوروبى ترجعه إلى الشعر البروفنسالى «بروفنس منطقة كانت تقع بين فرنسا وإسبانيا» الذى ظهر فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى على يد شعراء من أمثال جيوم التاسع وكان الرأى السائد هو ما عبر عنه الناقد الفرنسى جان روا بقوله: «جاء الشعر البروفنسالى منذ نشأته بعيداً عن

أى تأثير أجنبى، . لقد انبثق فجأة، كزهرة انشقت عنها الأرض بلا ساق ولا جذور».

ولكن خوليان ريبيرا بدأ بطرح نظرية تأثير الموشحات والأزجال الأندلسية على ظهور الشعر الغنائي الأوروبى، ثم جاء العلماء من بعده مثل بيدال وآنخل بالنثيا وجارثيا جوميث وأخذوا يطورون هذه النظرية ويزيدون في الشواهد والبراهين التى تؤكد صدقها حتى استقرت الآن كنظرية معترف بها، وأصبحت تغذى كل الأبحاث التى تكتب فى هذا المجال.

وقد كان للمستعرب الشهير آسين بلاثيوس (١٨٧١ - ١٩٤٤م) دور كبير في التعريف بتراث العرب العظيم فى الأندلس. وهو صاحب أول دراسة عن تأثير بعض المصادر الإسلامية مثل رسالة الغفران وقصة المعراج على «الكوميديا الإلهية» للشاعر الإيطالى دانتى. وفى مجال الفكر والتصوف قدم دراسات بارزة مثل كتابه الضخم عن «الإسلام فى أرض مسيحية - دراسة للصوفية من خلال أعمال ابن عربى المرسى». وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٣١م ثم أعيد طبعه في دار نشر إيبرون عام ١٩٨٢م. فضلاً عن دراساته الأخرى الكثيرة التى أعادت اكتشاف التراث الأندلسي وغيرت الكثير من المفاهيم الخاطئة واعترفت بفضل العرب فى تطوير الفكر الإنسانى.

ويمكن القول إن هذين الجيلين من المستعربين الإسبان قد كرسوا كل جهودهم فى مجالات التراث العربى فى الأندلس، ومازال هناك مجموعة كبيرة من المستعربين المعاصرين تواصل هذه الجهود نفسها حتى الآن. لكن الاستشراق فى إسبانيا لم يقف عند هذه المرحلة فقد خطا خلال العقود الأخيرة خطوة أخرى تتمثل فى الاقتراب من الثقافة العربية المعاصرة، وهناك حالياً أساتذة فى جامعات مدريد وغيرها

متخصصون فى الأدب العربى المعاصر مثل بدرو مارتينيث مونتابيث (انظر «وجهاً لوجه» فى مجلة «العربى» عدد أبريل ١٩٨٧م) الذى كان عميداً لكلية الآداب والفلسفة ثم رئيسا لجامعة أوتونما فى مدريد، ومثل كارمن رويث برافو، وفيديريكو أربوس، وفرناندو دى أجريدا وغيرهم من العاملين فى أماكن كثيرة. وبذلك تكون قد اكتملت دائرة الاستشراق فى إسبانيا وغدا يمثل جزءاً لا يتجزأ من ثقافة إسبانيا المعاصرة.

٤- أما المجموعة الرابعة فتمثل تياراً مهماً فى ثقافة إسبانيا المعاصرة، ذلك أن بعض كبار الأدباء الذين لم يعرفوا اللغة العربية ولم يتخصصوا فى دراستها قد أدركوا قيمة التراث الأندلسى من خلال قراءتهم فى هذا التراث ثم أخذوا يستلهمونه فى أشعارهم وكتاباتهم ويطرحون - فى مجال النقد - نظريات جديدة تختلف كل الاختلاف عما هو مطروح على الساحة الأوروبية. من هؤلاء الشعراء العالميون خوان رامون خمينيث وجارثيا لوركا وأنطونيو ماتشادو ومانويل ماتشادو وسواهم من الأجيال المعاصرة التى برزت فى جميع المجالات ودخلت أعمالها فى نسيج ثقافة العالم، وحق لإسبانيا أن تفاخر بهم وتقول أنها تعيش عصرها الذهبى الثانى. وخوان رامون خمينيث (نوبل فى الآداب ١٩٥٦) هو صاحب تلك النظرية التى تقول إن الشعر العربى - الأندلسى والشعر الصوفى الأندلسى المتأثر بمتصوفة الأندلس هو أصل الرمزية (انظر مجلة «العربى» عدد أبريل ١٩٨٤م). أما جارثيا لوركا والأخوان ماتشادو فقد استلهموا فى أعمالهم الشعرية الكثير من الحكايات والمواقف والقيم الأندلسية. وقد انتشرت هذه النزعة حتى أخذت تشكل يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام تياراً كبيراً حتى أصبحت الغالبية العظمى من المثقفين الإسبان (ومن غيرهم بشكل عام) لا تأنف من ذكر ماضى إسبانيا العربى مثلما كان يحدث فى قرون سابقة.

خوان جويتيصولو.. حالة تسترعي النظر

ومن الأدباء الكبار المعاصرين الذين أصبحوا ينظرون لهذا الماضى العربى بفخر واعتزاز، الكاتب الروائى خوان جويتيصولو . ففى لقاء معه (فبراير ١٩٨٨م) قال: «أعتقد أنه قد حان الوقت بالنسبة لأى إسبانى فى القرن العشرين لأن ينظر إلى ماضيه بدون عقد. ذلك أن التخلف الثقافى لإسبانيا خلال الثلاثة قرون الأخيرة إزاء أوروبا جعل المثقفين والمفكرين الإسبان يبذلون جهداً متعمداً للحد من هذا التخلف عن طريق طرح فكرة «أربنة» إسبانيا، ورفض كل ما كان من تاريخها يتعارض مع صورة بلد غربى أوروبى. وهذا يفسر الجهود التى بذلها كُتاب أمثال أورتيجا إى جاسيت ورامون مينينديث بيدال اللذين حاولا دائماً استعادة الميراث اللاتيني والقوطي بينما كانا يحاولان إخفاء قيمة التراث العربى أو الإقلال منها. والآن تجاوزت إسبانيا تخلفها الثقافى والاقتصادى والسياسى، وجاءت اللحظة التى يجب أن تنظر فيها إلى أن اختلافها الثقافي ليس عيباً وإنما هو ثروة. فهذا الذى يجعلنا نختلف عن أوروبا شيء يجب أن نفخر به. وأعتقد أن هذه هى المراجعة النقدية التي قام بها أميريكو كاسترو وآسين بلاثيوس. فقد فتحا عيوننا على كثير من الموضوعات حول الأهمية الثقافية التى قدمها لنا العرب. وأنا آمل أن يتعلم الإسبان من الآن كيف يفهمون ماضيهم الحقيقى، لأن معرفة الماضى يمكن أن تفتح أمامنا مستقبلاً حقيقياً».

وخوان جويتيصولو واحد من أهم أدباء إسبانيا المعاصرين. ولد عام ١٩٣١م فى مدينة برشلونة. ثم درس الثانوية مع اليسوعيين LOS JESUITAS. ومن العجيب أن هذه المدارس تخرج منها عدد كبير من كُتاب أوروبا ومفكريها فى كل

العصور، نذكر من بينهم ديكارت وفولتير في فرنسا، وبيريث دى أيالا وخوان رامون خمينيث في إسبانيا. وبعد ذلك درس القانون.

وقد بدأ جويتيصولو إنتاجه الأدبى في مرحلة مبكرة جداً من حياته، لكنه لم ينشر أول عمل له إلا عام ١٩٥٤م وهو رواية «ألعاب يدوية». وقد ظل ينشر كل عام تقريباً كتاباً حتى تجمع لديه في عام ١٩٦١م ست روايات ومجموعتان قصصيتان وكتابان في أدب الرحلات وكتاب مقالات. وفي عام ١٩٦٦م أصدر رواية «بطاقة هوية» التى تمثل تغييراً جذريا في التقنية القصصية عند الكاتب وفى الرواية الإسبانية بشكل عام. وأول ما يلفت النظر في هذه الرواية، حتى بالنسبة للقارئ العادى، هو تعقد التقنيات المستخدمة وتشابكها. فقد تخلى الكاتب عن طرق القص التقليدية السابقة. وأخذ يضفر الحكاية، في حرية كاملة، بمجموعة كبيرة من الوسائل غير المتجانسة. وبذلك تظهر في الرواية، إلى جانب طريقة السرد على لسان الشخص الثالث، أجزاء تروى على لسان الشخص الثانى أو ما يسمى «أسلوب المخاطب»، كما تأتى المونولوجات الداخلية في إطار تقنية الاسترجاع. ونجد الإضمار، وتراكب المستويات الزمنية، والتخلى عن علامات التنقيط.

وقد نظر جويتيصولو لهذا الاتجاه الجديد في مجموعة مقالات، ظهرت في نفس الفترة، ثم نشرت له مجموعة بعد ذلك «في عام ١٩٦٧م» في كتاب تحت عنوان «عربة المؤخرة»، تحدث فيها عن فشل الواقعية التسجيلية الصرفة، وضرب مثالاً لذلك باحدى رواياته السابقة، وهى رواية «التيار السفلى» التى نشرت عام ١٩٥٨م. وبعد أن عبر عن إعجابه بروائىّ أمريكا اللاتينية الذين كانوا – حسب قوله – قد أخذوا يبرهنون منذ فترة على وجود ثروة عظيمة كامنة في أحشاء اللغة

الإسبانية، أكد أن العالم الذى نعيش فيه يطالب بلغة جديدة، قوية، وفوضوية.

وفي عام ١٩٧٧٠م نشر خوان جويتيصولو روايته التي يعتبرها الآن بدايته الحقيقية وهي رواية «استعادة الكونت دون خوليان».

ودون خوليان التاريخي هو حاكم سبتة الذى ساعد العرب عند فتح إسبانيا عام ٧١١م. واستعادته عند جويتيصولو لن تكون عن طريق السيف والحرب والقتال وإنما من خلال إعادة اكتشاف التراث الثقافي الأندلسي سواء عند عرب الأندلس أو في تراث كبار كتاب العصر الوسيط المتأخر الذين مثلوا خير تمثيل الأسلوب المدجن Mudejar الذى أشرنا إليه من قبل، مثل خوان رويث (راهب إيتا) صاحب قصة «الحب المحمود»، وفرناندو دى روخاس صاحب قصة «القوادة ثليستينا»، أو في تراث كبار كتاب عصر النهضة «القرنان ١٦ و١٧) المثلين أيضاً لهذا الأسلوب مثل ميجيل دى ثرفانتيس ويوحنا الصليبي.

وقد سار خوان جويتيصولو، في هذا الاتجاه، وقدم رواية «خوان بدون أرض» عام ١٩٧٥م، ثم رواية «مقبرة» عام ١٩٨٠م إضافة إلى رواية «فضائل الطائر الوحداني». وهذه الروايات الثلاث تطرح نوعاً أدبياً جديداً يجمع بين الرواية والشعر والمقال. والرواية الأخيرة تغترف من صوفية ابن الفارض ومحيي الدين بن عربي ومولانا جلال الدين الرومي، ومن بحر المتصوفة بشكل عام. ولذلك يبدأها ببيتين على الغلاف الداخلي أحدهما للشاعر المتصوف الإسباني يوحنا الصليبي والآخر لابن الفارض يقول:

شربنا على ماء الحياة مدامة　　سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ولا يكف جويتيصولو عن التبشير بأفكاره الجديدة الجريئة في أى مكان حتى ولو كان في عقر دار الأسد الأوروبي ذى النزعة العرقية

المركزية. ففي الكلمة التي ألقاها في بروكسل في ١٥ أكتوبر عام ١٩٨٥م عند تسلمه لجائزة الأدب الأوروبي الأولى التي تمنحها السوق الأوروبية المشتركة قال: «لقد جعلني اكتسابي لهذا الفضول الأوروبي النهم أتحول شيئاً فشيئاً إلى إسباني من نمط آخر. صرت عاشقاً لأشكال الحياة والثقافات والألسن العائدة إلى مناطق جغرافية بعيدة، ومحباً ليس فقط لكيفيدو وجونجورا وستيرن وفلوبير ومالارميه وجيمس جويس وإنما أيضاً لابن عربي وأبي نواس وابن حزم والمؤلف الفارسي - التركي مولانا جلال الدين الرومي».

وقد حدد جويتيصولو في كلمته هذه في بروكسل مفهومه للحداثة فقال: «إن بطل الحياة الراهنة أو الحيوان المدني المعاصر أصبح يدرك أنه ليس هناك من ثقافات مطلقة واحدة الأشكال تقوم على الاكتفاء الذاتي المزعوم، وإنما هناك تبادل واختلاط وتصاهر يتم في بوتقة واسعة ساحرة. إن الأدب، باقتفائه آثار فنان مثل بيكاسو صاحب الفضول النهم الذي دفعه إلى الاغتراف من منابع الفن الآسيوي والأفريقي، لم يعد بوسعه أن يكون قومياً محضاً، ولا حتى أوروبياً، وإنما لابد أن يكون بالضرورة مولداً، ومطعماً بنماذج حضارية متنوعة ومختلفة. هذه هي حداثة جويس وباوند وأرنوشميت، وهي كذلك حداثة دانتي وخوان رويث ورابليه وثرفانتيس التي بدأت تقدم ثمارها اليانعة في حقلي الشعر والرواية سواء في إسبانيا أو في أمريكا اللاتينية».

ولجويتيصولو كتاب في الاستشراق تحت عنوان «حوليات إسلامية» ترجم أخيراً إلى اللغة العربية تحت عنوان «في الاستشراق الإسباني»، وصدر عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر» في بيروت بالتعاون مع مجلة «الكرمل». وهو الكتاب الوحيد الذي ترجم له إلى اللغة العربية بالرغم من أن أعماله الروائية مترجمة إلى حوالي ثلاثين لغة. وفي هذا

الكتاب يطرح جويتيصولو فكرته - التى أوجزناها - عن كيفية التعامل مع التراث الأندلسى وينظر لاتجاهه الجديد فى الرواية الذى يعتبره فتحاً فى مجال الرواية الإسبانية بشكل خاص، وفى الرواية العالمية بشكل عام.

ولا يجب أن ننسى بأن اتجاه جويتيصولو هذا يثير ضده الكثيرين من دعاة التعصب والمركزية الأوروبية وتفوق الجنس الأبيض، لدرجة أن ممثل السلطات الإسبانية نفسه فى المجلس الأوروبى حاول أن يتدخل للحيلولة دون حصوله على جائزة الأدب الأوروبى. ولكن الاتجاهات النزيهة فى الاستشراق الإسبانى رغم كل العقبات. ماضية إلى الأمام. والمطابع يصدر عنها الكثير من الأبحاث التى تمضى على نهج المعلمين آسين بلاثيوس وأميريكو كاسترو. والمبدعون من أمثال خوان جويتيصولو يكتشفون يوماً بعد يوم قيماً جديدة فى التراث الأندلسى خاصة وفى التراث العربى عامة. والخجل من ماضى إسبانيا العربى - حتى على مستوى العامة - صار شيئاً متخلفاً ينسب لعصور الظلام التى كانت إسبانيا خلالها تشعر بالنقص تجاه بقية القارة الأوروبية. أما الغالبية العظمى من الباحثين الإسبان الآن فانهم يتناولون تراث العرب فى الأندلس من منطلق الحب والرغبة فى الاكتشاف والبحث عن الأصول والجذور التى تميزهم عن باقى بلدان أوروبا.

هذا الكتاب

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن دار نشر إيبيريون Hiperion فى مدريد عام ١٩٨٥م وقدمته مؤلفته إلى القراء (كلمة الغلاف) بما يلى:

«إن هذا الكتاب يتضمن محاولة لإحياء أعمال المستعرب ميجيل

آسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios ، الذى بدأ يلفت النظر فى أعماله النقدية – وهى من أهم ما صدر فى إسبانيا خلال القرن العشرين – إلى وجود تأثير إسلامى قوى فى أدب كثير من الكتاب الكلاسيكيين الإسبان، مثل رايمون لول، والقديس يوحنا الصليبى، والقديسة تيريسا دى جيسوس وسواهم. وبعد موت آسين عام ١٩٤٤م صارت الدراسات المقارنة بين الأدبين الإسبانى والعربى متوقفة عملياً. ولهذا فإننا فى هذه الصفحات نلتقط مرة أخرى خيط البحث من لدن آسين ونقدم، بعد دراسة أولى بانورامية حول حضور الإسلام والثقافة اليهودية فى تاريخ إسبانيا وثقافتها، مجموعة من المقالات نرى بوضوح من خلالها الأهمية الكبيرة لأن نضع فى حسابنا السياقات الإسلامية التى تساعدنا فى الوصول إلى فهم أفضل لكثير من شخصيات القمة فى الأدب الإسبانى – وكل مقال من هذه المقالات يتضمن إضافة نقدية ظاهرة الأصالة فى مجال دراساتى. وبهذه الأبحاث أغطى الفترة من العصر الوسيط حتى أيامنا الحاضرة، وذلك بتناول الشخصيات والموضوعات التالية: خوان رويث، القديس يوحنا الصليبى، القديسة تيريسادى خيسوس، السونيت مجهول المؤلف: «إلهى لا تغرنى بهواك»، الأدب الألخميادو (أو الأعجمى)، الأدب الموريسكى والتعارض بينه وبين وضعه المستور، وشخصية المسلم فى هذا الأدب الأعجمى، وأخيراً خوان جويتيصولو، المؤلف الحاضر بيننا، والذى كان له رأى حول هذا الموضوع. ولأن هذا الكتاب يتخذ له هدفاً هو تجديد حقل دراسات الأدب الإسبانى – خاصة أدب العصر الذهبى – فإنه يعطى أهمية خاصة لتاريخ الأفكار فى إسبانيا».

ولا شك أن هذه الكلمة من مؤلفة الكتاب تمثل – فى رأينا – أفضل تقديم موجز له إلى القراء، إضافة إلى أن هذه الفصول المهمة غدت

مترجمة ومتاحة للجميع، ومن ثم أرى أننا لسنا فى حاجة إلى تقديم عرض للكتاب. وبهذه المناسبة أود أن أؤكد على أن مترجمى هذا الكتاب قد بذلا جهوداً مضنية فى نقله إلى اللغة العربية، لأسباب كثيرة من بينها: المعلومات الكثيرة في شتى مجالات المعرفة، والتى أجبرتنا على الوقوف على مضامينها ومصطلحاتها حتى يتاح لنا الوصول إلى الدقة المطلوبة فى الترجمة. كما أن المؤلفة استخدمت، بالإضافة إلى اللغة الأصلية وهى الإسبانية، لغات أوروبية أخرى، بل وشرقية كذلك لشرح أفكارها مثل اللاتينية، والإنجليزية، والفرنسية، والبرتغالية، والفارسية، والإيطالية.. إلخ، ومن ثم وجدنا أنفسنا ملزمين بالتعامل مع كل هذه اللغات، سواء باللجوء المباشر إلى ما لدينا معرفة كافية بها مثل الفرنسية والبرتغالية، أو بسؤال أهل الاختصاص في اللغات الأخرى. ونحن ننتهز هذه الفرصة لنشكر كل من مدوا لنا يد العون فى هذا الشأن من زملائنا الأفاضل فى الأقسام المختلفة بكلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر. وكان للجهد الذى بذله أستاذنا الدكتور أحمد إبراهيم الشعراوى فى مراجعة الترجمة أثره الطيب فى بلوغها درجة من الدقة نحمد الله أن وفقنا إليها، وإن كان أى عمل بشرى لابد وأن تعتريه جوانب نقص ومن ثم فإننا نشكر كل من يلفت نظرنا إلى شيء فات علينا حتى نتحاشاه فى الطبعة القادمة. ومما يجب التنبيه إليه فى هذا الصدد أننا كنا شديدى الحرص على نقل الكتاب كاملاً بفصوله وحواشيه التى أخذت هى الأخرى مساحة كبيرة، وكان يمكن التخلى عن بعضها كما يفعل بعض المترجمين، لكننا وجدنا أن أهمية الأبحاث والجهد الواضح الذى بذلته المؤلفة على صعيدى المتن والحواشى يتطلب منا الالتزام بكل كلمة وردت فى الكتاب حتى ولو اقتضى هذا أن ننوع فى ترجمة الحواشى بين اللغة العربية واللغات

الأخرى الأجنبية. وقد وضعت المؤلفة هذه الحواشى كلها مجتمعة فى آخر الكتاب، ولكننا وجدنا أنه من الأفضل، فى الطبعة العربية، أن نضع حواشى كل فصل خلفه مباشرة للتيسير على القارئ، وإتاحة الفرصة للاستفادة من المعلومات القيمة التى بثتها المؤلفة فى هذه الحواشى. وهذا هو التغيير الوحيد الذى استحدثناه فى هيكلة الكتاب.

يبقى فى هذا التقديم كلمة أخيرة عن مؤلفة الكتاب الدكتورة لوثى لوبيث - بارالت Luce Lopez - Baralt والحق أن هذه الأستاذة بشخصها وأعمالها تنطوى على أهمية خاصة لأنها استطاعت أن تعيد إحياء مدرسة المستعرب الإسبانى الشهير ميجيل آسين بلاثيوس المتوفى عام ١٩٤٤، وأن تطور الكثير من أفكاره وفقاً لما حدث من مستجدات فى مجالات البحث والدراسة، وهذه مسألة، فى حد ذاتها، فى غاية الأهمية، لكن الأهم منها - فى نظرنا - هو أن الدكتورة لوثى نقلت أطروحات هذه المدرسة، بزخمها وقوتها، إلى بويرتوريكو وجامعتها فى أمريكا اللاتينية، بل إنها بحكم قيامها بالتدريس فى جامعات أخرى فى أمريكا الشمالية مثل جامعة هارفارد Har Vard وجامعة ييل Yele وإشرافها على كثير من الأبحاث والرسائل الجامعية وتكوينها لخلية نشطة من الباحثين أعادت بقوة موضوع التأثير الإسلامى على حضارة إسبانيا وثقافتها وأدبها، ومن خلال ذلك على حضارة وثقافة أمريكا اللاتينية.. وهذه خطوة مهمة كانت تنتظر باحثة دءوبة مثل الدكتورة لوثى للقيام بها. ومن أهم الكتب التى نشرتها هذه المؤلفة هذا الكتاب، وقد سبقه كتاب «القديس يوحنا الصليبى والإسلام» الذى نشر أيضاً عام ١٩٨٥م. إضافة إلى أعمالها عن الموريسكيين، ومقالاتها المنشورة فى مجلات أوروبية وأمريكية وغيرها، ومشاركتها فى عديد من المؤتمرات المتخصصة داخل بويرتوريكو وخارجها.

ونحن نرجو أن نكون بترجمتنا لهذا الكتاب قد أدينا خدمة واجبة لثقافتنا العربية الإسلامية التى مازال الكثيرون من أبنائها يتهمونها بالقصور فى وقت ينشط فيه الأجانب للكشف عن الجوانب المضيئة فى هذه الثقافة وتأثيراتها القوية على ثقافات العالم.

والله من وراء القصد.

د. حامد أبو أحمد

مقدمة

خلال فترة الإعداد لطبع كتابى الأول، «سان خوان دى لاكروث والإسلام» (معهد المكسيك - جامعة بويرتوريكو، ١٩٨٥م) أدركت أن تلك الدراسة لم تكن إلا بداية عملية بحث يمكن أن تطول لسنوات كثيرة. والواقع أن آثار الإسلام فى تصوف سان خوان دى لاكروث لا تمثل إلا طرفاً يسيراً من التأثير الضخم الذى تركته الثقافة الإسلامية فى آداب شبه الجزيرة الأيبيرية، والذى أصبح يشكل جزءاً من لب الثقافة الإسبانية نفسها. ومن ثم وجب متابعة الخطوات الأولى الناصعة التى خطاها المعلم آسين بالاثيوس عندما بدأ الدراسات المقارنة الإسبانية - العربية فى إسبانيا، ونحن نود أن نجعل من هذه الدراسة تكريماً متواضعاً لدوره العظيم الذى لم يفهم بعد حق الفهم.

أما مجموعة البحوث التى يتضمنها هذا الكتاب، ففيها قدر كبير من الإيجاز، لأن استقصاء كل آثار الإسلام فى الأدب الإسبانى مهمة تحتاج لكثير من المجلدات ولأجيال كثيرة من الدارسين. لقد خصصت الصفحات الأولى لإلقاء نظرة بانورامية على ظاهرة الصبغات السامية - عربية كانت أو عبرية - للثقافة الإسبانية. ولكنى فى الفصول التالية أردت أن أقدم نماذج من الدراسات التى تتضمن إضافات أصيلة فى بابها. وآمل أن تشكل هذه الدراسات نموذجاً دالاً على ما كان للإسلام من تأثير عظيم على الإبداع الأدبى الإسبانى، والإسبانى - الأمريكى على امتداد العصور المختلفة وأن تكون مؤشراً على أن ثمة مهمة كبيرة تنتظرنا فى مجال الدراسات المقارنة.

إن المعارف الفلكية المصبوغة بالصبغة الإسلامية عند كاهن إيتا

(خوان رويث) . «الأدب الصوفي الإسباني - سان خوان دى لا كروث، سانتا تيريسا دى خيسوس، والمؤلف المجهول صاحب هذه السوناتة «لا تدفعنى، يا إلهى، لكى أحبك» - كل هذه الأشياء لا يمكن أن تفهم حق الفهم إذا لم نضع فى حسابنا سياقاتها الإسلامية، وخلال السنوات الماضية أبدى النقاد انبهارهم بالأصالة الفائقة للوصف لبعض الرموز المشهورة فى تصوف شبه الجزيرة، مثل القلاع السبعة المتركزة، والطائر الوحدانى، وليل الروح المظلم. ولعل هذه الأصالة غير موجودة، وكل ما حدث هو أننا قمنا بقراءة جزئية لهذه النصوص. وما إن نفتح صفحات أعلام التصوف فى الإسلام حتى نكتشف من أين نبعت هذه الرموز: فالقلاع السبع الداخلية هي المكان العام للصوفية في القرون الوسيطة، والطائر الوحدانى يرجع إلي بلاد فارس، والليلة المظلمة ابتدعها ابن عباد الرندى فضلاً عن النِّفَّرى وآخرين. ومن ثم فإن جزءاً كبيراً من «أصالة» الكُتاب الإسبان لا يتمثل فى اختراع هذه المخيلة الصوفية المعقدة، وإنما فى دمجها بطريقة فريدة فى أعمالهم الأدبية نفسها.

ومن جهة أخرى ينبغي أن ننتشل من قاع النسيان ما حدث للقصة الموريسكية الإسبانية، وأن نستدرك ما وقع حولها من أخطاء، وهى التى تعرف بأسلوبها اللطيف الجميل وغير المريح في آن واحد. إنها هى الأدب الألخميادو - الموريسكى الذى كان يكتبه الموريسكيون فى السر خلال القرن السادس عشر، وكانوا - كما هو معلوم - ينسخون نصوصهم، مستخدمين حروف الهجاء العربية. والقارىء الذى يطلع على هذه النصوص المنشقة القلقة لن يمكنه أبداً قراءة «ابن سراج» أو «الحروب الأهلية في غرناطة» بنفس الطريقة التى تعود عليها. وأخيراً فقد توصلت إلى أمر ذى دلالة هو أن التأمل فى موضوع الحضور الإسلامى فى شبه الجزيرة قد أصبح الآن أمراً بالغ الحيوية فى أعمال

خوان جويتيصولو، الذى يعد من أهم كتاب القصة المعاصرين فى إسبانيا. والثقافة العربية، فى أكثر من اتجاه، عند خوان جويتيصولو تمثل تجربة شديدة القرب منه مثلما كانت عند صفيه خوان رويث، ولهذا أردت أن أختم الكتاب بدراسة عن روايته «مقبرة».

وأود أن أعبر عن جميل شكرى لتلك المؤسسات التى ساعدت على ظهور هذه الدراسة. إلى جامعة بويرتوريكو، التى منحتنى تفرغاً لمدة سنتين، وقدمت لى مساعدة لكتابة النص على الآلة، وإلى المجمع الأمريكى لجمعيات العلوم الذى أعطانى منحة خلال عامى ٨١ / ١٩٨٢م أهلتنى للدراسة والتدريس فى كل من مركز الدراسات الشرقية المتوسطة وقسم اللغات الرومانية وآدابها بجامعة هارفارد، وإلى مؤسسة جوجنهيم التى مكنتنى من قضاء فترة بحث خصبة عام ١٩٨٢م بجامعة ييل فى نيوهافن. وينبغى أن أعترف أيضاً بدينى لهيئة المنح القومية للدراسات الإنسانية، التى لولا مساعدتها لى فى البداية فى القيام برحلة موسعة للدراسة والبحث عن المخطوطات فى أوروبا والشرق عام ١٩٧٦م لحالت معوقات كثيرة دون تحرير هذا الكتاب.

كما أقدم الشكر لكثير من الزملاء، المتخصصين فى الثقافات الإسبانية والمستعربين، على السواء، الذين أسدوا إلىَّ نصائحهم القيمة، وقدموا لى دعمهم الثقافى الذى لا يكل. وأود أيضاً أن أعبر عن إحساسى بالدين المستمر تجاه رايموندو ليدا الذى لن أنسى ما حييت أستاذيته الحانية خلال فترة وجودى فى هارفارد، وكلما تناءت السنوات، أحسست بأنى لن أوفيه أبداً ما يستحق من شكر. فكل صفحة من هذه الصفحات المتواضعة، هى فى النهاية من فيض عطائه. ودعونى أجرؤ على الاعتقاد بأن رايموندو ليدا كان يسعده أن يرى هذا الكتاب قد أمسك الخيط من الأبحاث التى تركها ميجيل آسين بلاثيوس

غير مكتملة عندما مات في أغسطس عام ١٩٤٤م. فذات يوم أطلق للريح في صالة الدرس هذا التعليق الملغز: «لو حدث أن غرق كل الإنتاج الأدبي الإسباني، وكان في الإمكان إنقاذ عشرة كتب فقط، فإني سوف أنقذ من بينها كتاباً لآسين بلاثيوس». ومرت السنوات فإذا بها تحملني على أن أشاركه هذا الإعجاب الذي كان يبدو لي حينئذ شديد المغالاة.

وأوجه شكري الخاص إلى استيفان جيلمان، وهو أيضاً أحد أساتذة مرحلة الدراسة في هارفارد، وهو بشجاعته وحسه النقدي المنصف فتح عيني على وضع إسباني ثقافي بالغ التعقيد، كما علمني أن أقرأ نصوص العصر الذهبي بروح نقدية.

وأخيراً أود أن أعرب عن شكري العميق لأرتورو إتشيفاريا فراري، زوجي وزميلي الذي عرف كيف يتحمل بصبر وحب شديد انشغالي بالبحث، وإلى أمي وأخواتي اللائي ترقبن بإيمان مفرط ظهور هذه الصفحات.

لوثي لوبيث - بارالت

سان خوان، بويرتوريكو

نوفمبر ١٩٨٣م

الفصل الأول

مدخل:

القول فى نسبة إسبانيا إلى العالم الغربى

ترد على لسان الدارسين للثقافة والأدب الإسباني - وحتى عند عامة الناس في الريف - بعض العبارات الشائعة التى تحمل الكثير من السخرية مثل عبارة (Spain is different) (إسبانيا مختلفة)، تُنطق في غالب الأحيان بالانجليزية، ثم استخدمت أخيراً في الكتب والإعلانات السياحية. وثمة عبارة أخرى شهيرة أقل إبهاماً وتتصل اتصالاً وثيقاً بغاياتنا في هذا البحث. وهي العبارة الفرنسية التي تقول: «إفريقيا تبدأ بجبال البرانس»، ولعلهم أرادوا بهذه العبارة أن يوضحوا فيم يتمثل هذا «الاختلاف» الذى يلتصق بإسبانيا في مقابلة باقي دول أوروبا. وهذه العبارات - وينبغى أن نوضح ذلك فوراً - عادة ما تطلق في لهجة تحقير لكى تؤكد، بالسلب، أن نسبة إسبانيا إلى العالم الغربى مشكوك فيها بسبب ما تحمل من عناصر سامية قوية. إن مشكلة الصفة الغربية لإسبانيا أو صفتها الشرقية النسبية، التى عاشها الإسبان وغير الإسبان بعاطفة فريدة وحتى بنوع من القلق، قد فتحت المجال، كما سوف نعرف على امتداد هذه الصفحات، لإحدى المناقشات الجدلية النقدية ذات الأهمية الكبيرة فى هذا القرن العشرين فى إسبانيا. إن تاريخ إسبانيا - وهو تاريخ غير مريح، كما وصفه بحق فرانثيسكو ماركوس فيانويفا[١] - «مختلف»، فى الحقيقة لأنه يمضى فى اتجاه مختلف تماماً عن اتجاه أوروبا فى العصور الوسطى. ومن المستحيل ألا نضع فى حسابنا الفتح الإسلامى عام ٧١١م (وكانت ثمانية قرون من التعايش مع العرب)، فضلاً عن ازدهار الحضارة العبرية في شبه الجزيرة الأيبيرية، وكانت سابقة على الفتح الإسلامى وامتدت إلى عام ١٤٩٢م عندما طرد اليهود

الإسبان من وطنهم القديم. (ونذكر هنا أيضاً بأن فرنسا وانجلترا طردتا من كانوا فيهما من اليهود خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، أى قبل أن يطردهم الإسبان بكثير). إن إسبانيا هى البلد الذى دخلت فى مكوناته الثقافية بالإضافة إلى العناصر الغربية عناصر أخرى سامية فى نفس لحظات تكوين الشعب الإسبانى بوصفه كذلك، والمسئول الرئيسى عن لفت أنظارنا لهذه المسألة هو أميريكو كاسترو. إن المسيحيين أو القوط الرومانيين قد عاشوا مع المسلمين واليهود خلال العصر الوسيط فى جو من التسامح النسبى برغم الحرب الدنيوية التى أطلق عليها «حرب الاسترداد». وهذا التعايش التاريخى الطويل المعقد فتح الباب بصورة حتمية للتلاقى والتلاحم الثقافى بين العناصر الغربية والشرقية فى شبه الجزيرة الأيبيرية (وإذا اعتقد أحد أن المسيحيين الإسبان لم يأخذوا شيئاً من مواطنيهم ذوى الثقافة الرفيعة من العرب واليهود فإنه بذلك يحكم عليهم بضيق الأفق، والافتقار إلى أدنى حد من الذكاء، وهو شىء نربأ بهم كثيراً عنه). وإذا فهمنا هذا فإنه يكون مفيداً جداً لنا عندما نحاول تفسير التفرد الثقافى لإسبانيا، وندرك ما ينطوى عليه أدبها من خصوبة تفوق الوصف - وبخاصة أدب العصر الوسيط وعصر النهضة - وهو أدب شديد السحر والأصالة فى كل اتجاهاته إذا قورن بأدب أوروبا فى ذلك الحين. (إذن فالجملة المذكورة «إسبانيا مختلفة» تبدو لنا مقبولة جداً، لكن فى معناها الإيجابى الذى يدعو إلى الفخر والاعتزاز).

وكما هو معلوم لنا جميعاً، فإن الطائفة التى تفرضها الأوضاع، بصورة رئيسية فى شبه الجزيرة - لأسباب معقدة ذات طابع سياسى واقتصادى - هى الطائفة المسيحية الغربية، ومن ثم فإن الهوية الإسبانية، بالرغم مما تحمل من صبغات سامية، وبالرغم من طبيعتها

الخاصة، ما هى إلا ثقافة أوروبية فى الأساس. ومن ثم فإن الكتابات النقدية، وهذا شيء طبيعى، قد شغلت بدراسة الثقافة الإسبانية من هذا المنظور. ومع أن الدارسين قد أسهبوا كثيراً فى مثل هذه الدراسات فإنهم أغفلوا تماماً جانباً ثقافيًّا فى غاية الثراء، هو أيضاً إسبانى بحق على الرغم من طابعه الشرقى. ونود فى هذه الصفحات أن ننتشل بالعدل تلك العناصر المنسية (أو المغلفة بالصمت أحياناً) من ثقافة شبه الجزيرة، وهى العناصر السامية.

ولكى يمكننا أن نقترب من الأصول الوسيطة (نسبة إلى العصر الوسيط) لهذه السامية الإسبانية سوف نترك المتخصصين فى الثقافة الإسبانية ونستعين بالمستشرقين أى المستعربين ودارسى العبريات. وهذه العملية نفسها سوف تثبت لنا تفرد الثقافة الإسبانية فى أولياتها: فلكى نفهمها بعمق علينا أن نلجأ إلى جهاز كبير من المثقفين، وإلى عدد من اللغات وإلى تاريخ هو فى عمومه مختلف عن تاريخ الجزء الأكبر من البلاد الرومانية.

ولنقترب من الفترة التاريخية التى كان ثلثا شبه الجزيرة خلالها من الشرقيين، ونبدأ بالغزو المذكور الذى تم عام ٧١١م وما تلاه من الوجود الإسلامى فى الأندلس، كما أطلق عليها العرب والتى أصبحت فيما بعد تسمى إسبانيا. فمن هم هؤلاء الفاتحون الذين استطاعوا فى إحدى حملاتهم العسكرية الأكثر درامية (إن السرعة التى تمت بها ليس لها مثيل فى حوليات تاريخ العصر الوسيط) أن يخضعوا لسيطرتهم كل أراضى شبه الجزيرة تقريباً فيما عدا بعض النقاط الضعيفة فى الشمال؟ إنهم مسلمو القرن الثامن الميلادى، الذين كانوا فى فترة الذروة لتوسعهم الامبراطورى، وكانوا فى بداية ازدهارهم الثقافى الذى أدهش العالم فيما بعد. وبتعبير آخر فإن شبه الجزيرة الأيبيرية لم يستوطنها

مغاربة همجيون، وإنما استوطنها بنو أمية الأقوياء الذين كانوا يحكمون في دمشق في القرن الثامن. يقول المورخ فيليب[٢] حتي: كانت الامبراطورية العربية واحدة من أعظم امبراطوريات التاريخ، ومع ذلك فهي أكثر الامبراطوريات إهمالاً من جانب المؤرخين، على الرغم من أنها قد امتدت من ساحل الأطلسي حتى حدود الصين. (ومن ثم كانت أكبر من الامبراطورية الرومانية في أوجها) أما النبي محمد ﷺ الذى تنسب إليه تاريخياً هذه الامبراطورية، فقد كان صاحب تطلعات كبيرة. وقد نزل عليه الوحي بالآيات الأولى من القرآن وهو بعد في سن الشباب ويصف لنا ذلك إميل إسين[٣] فيقول: «نزل عليه الوحي لأول مرة في غار حراء حيث كان يذهب إلى هناك للتأمل، وقد جاءه الملاك جبريل في صورة إنسان ورجلاه في الأفق، وبشره بأنه رسول الله. وكلما تطلع محمد إلى أى جهة كان يرى هذا الملاك، فرجع الى بيته خائفاً. واستقبلته خديجة، زوجته الأولى، وهو يرتعد ويقول زملوني زملوني. دثروني دثروني. لأنه حتى تلك اللحظة كان مايزال يرى الوحي. وخشي محمد من أن يكون قد أصابه مس ولكن خديجة واسته وهدأت من روعه. وبذلك كانت أول من آمن به وأول مسلمة في التاريخ. ومن العجيب أن هذا الشاب البرىء من قبيلة قريش قد صار فيما بعد رجل دولة، وسياسياً من الطراز الأول، ومحارباً عبقرياً استطاع أن يخضع لدينه الجديد ودولته أولئك البدو الوثنيين المارقين في شبه الجزيرة العربية، وهم الذين كانوا يعبدون الأصنام. وقد استطاع النبي خلال السنوات الباقية من حياته أن يكوّن أمة ويؤسس ديناً يوازى في أهميته الديانتين السابقتين اليهودية والمسيحية، كما أقام قواعد امبراطورية من أكثر الامبراطوريات أهمية في العالم، وأكبر إمبراطورية في ذلك الوقت. وبالرغم من أنه كان أمياً فقد نزل عليه كتاب هو القرآن الكريم

الذى يعتبره جزء كبير من سكان العالم الآن الكتاب الجامع للعلم والمعرفة والدين. وهذا الكتاب، من جهة أخرى، كان له دور كبير في استمرار اللغة العربية الفصحى حتى أيامنا هذه». (٤)

وبعد ما يقرب من مائة عام من موت النبى محمد ﷺ كان هؤلاء البدو قد استطاعوا أن يكونوا امبراطورية ضخمة امتدت حدودها بشكل يثير الدهشة. بدأت الفتوحات في عهد الخلفاء الراشدين فسقطت سوريا، وكانت ثقافتها حينئذ هلينية، بعاصمتها المهمة دمشق عام ٦٣٥م. تلاها بعد ذلك بسنوات قليلة العراق وفارس. وكان سقوط فارس بخاصة فرصة أهلت العرب للاتصال بحضارة أكثر تقدماً فأخذوا عنها الكثير (وهناك أمثلة ظريفة عن الصدام الثقافي في تلك السنوات الأولى من الفتح. ومن ذلك أن أولئك البدو الأقحاح ظنوا أن الكافور هو الملح، فاستخدموه في طبخهم، كما أنهم فضلوا الفضة على الذهب الذى لم يروه من قبل(*)، وقد باع محارب عربى أسيرة نبيلة بمبلغ ألف درهم فقط لأنه لم يكن يعرف أن هناك رقماً أعلى من هذا). واستمرت الفتوحات حيث استولى المسلمون على مصر، بموقعها الاستراتيجي، وفتحت الإسكندرية مركز الثقافة الهلينية عام ٦٤٥م تقريباً. وبدأت تبرز للوجود الحضارة العربية التى لم تقم على الدم، بل على الدين والثقافة واللغة. ثم أعلنت الخلافة الأموية على يد الخليفة معاوية، وأصبح مقرها في دمشق، ومن هناك أخذت الامبراطورية الإسلامية تمتد نحو شمال إفريقيا، كما وصلت من ناحية الشرق إلى بخارى في تركستان وإلى سمرقند فيما يسمى اليوم بجنوب روسيا. وفي خلافة عبدالملك بن مروان وصل المسلمون إلى حدود الصين واحتلوا مناطق من

(*) لا شك أن هذه المعلومة فيها مبالغة وخطأ. وهناك حديث مشهور عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول فيه عن الذهب والحرير: «هذان حرام على ذكور أمتى حل لإناثها» فكيف لم ير العرب الذهب من قبل!! (المترجم)

أرمينيا والهند. (ولنذكر هنا تاج محل بصفته أثراً من آثار مرور الحضارة العربية بهذه الأراضى). وفى الوقت نفسه فتح المسلمون شبه الجزيرة الأيبيرية، حيث وصلوا إلى حدود فرنسا واستولوا على عدد من المدن الفرنسية حتى هزمهم شارل مارتل عام ٧٣٢م فى تور وبواتييه. (ويرى بعض المؤرخين مثل إدوارد جيبسون أن شارل مارتل لو لم يوقف تقدم المسلمين فى بواتييه لقامت المساجد فى باريس ولندن)(٥).

وبقيام الخلافة العباسية، التى أسسها أبو العباس (٧٥٠ - ٧٥٤م) بدأ عصر جديد لمع فيه المسلمون الجدد وأخذوا يمسكون بزمام الامبراطورية النامية. فقد نقل المنصور العاصمة إلى بغداد (مدينة السلام)، التى كانت مسرحاً فيما بعد لقصص «ألف ليلة وليلة»: وضع أول حجر فيها عام ٧٦٢م، وبذلك أصبحنا إزاء تحول الثقافة الإسلامية إلى ثقافة عالمية بمعنى الكلمة. امتلأت العاصمة بأجناس مختلفة: عبيد وتجار من الصين وفارس وروسيا واسكنديناڤيا والهند والملايو. وجاءت التجارة بالجواهر والحرير والعطور والبخور والدمقس، والمنسوجات مثل التفتان، ومواد أخرى مثل الجلد الذى جاء من الصين عن طريق سمرقند. وبتعبير آخر بدأت مواد الترفيه والاستهلاك تتدفق على الامبراطورية. (إن أصول مغامرات السندباد البحار فى «ألف ليلة وليلة» تعود إلى هذه الرحلات التى كان يقوم بها التجار من بغداد إلى البلاد البعيدة). أما بغداد مدينة هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩م) وخصيمة بيزنطة فقد غدت مدينة من أعظم مدن العالم المتحضر ثقافة وتأنقاً. كانت زبيدة، زوجة الخليفة تستخدم أوانى من الذهب والفضة مرصعة بأحجار ثمينة، من تلك التى كانت تزين بها كذلك حذاءها. وعند مدخل القصر كانت تنتصب شجرة ضخمة مصنوعة من الذهب والفضة وعليها عصافير من نفس المادة تصدر عنها شقشقات أعدت

وفق تقنيات خاصة. ومن جهة أخرى كان بستان الخليفة يضم نخلات صغاراً تخرج أصنافاً متعددة وغريبة من البلح. أما غذاء الطبقات العليا من المجتمع فقد زاد على الحد المعقول بكثير. يقال إن الخليفة الرشيد قدم له يوماً طبق من السمك فاستغرب من أن القطع فى نظره كانت غير كافية، بينما كان الطبق يشتمل على ١٥٠ قطعة من السمك وتكلف طبخه فقط ألف درهم(*). وقد أصبح الشربات موضة العصر، وهو شراب يخلط فيه السكر بالماء، وتستخلص مادته من الأزهار، والموز، أو البنفسج ويقدم مبرداً[٦] بالثلج. كما كانت مربى الأزهار أحد الأغذية الخاصة ببغداد[٧]. وانتشر شرب الكحوليات بالرغم من التحريم القرآنى لها، وتذكرنا كلمة الصودا الحديثة Soda بأصلها العربى (تعنى كلمة صودا فى اللغة العربية «ألم الرأس»، وكان الصودانوم Sodanum فى العصر الوسيط يستخدم خصيصاً لمجابهة الشر) إذن فقد غدت الحياة مريحة: مساند ومتكآت، وحشوات أو مطارح (الكلمة الانجليزية Mattress تأتى من الكلمة العربية مطرح)، وأرائك تزين المكان، الذى تجرى فيه المياه باردة وساخنة. وفى الصيف كانت البيوت تبرد بواسطة نظام معقد يستخدم فيه الثلج، وبذلك يكون العرب قد توصلوا فى القرن التاسع الميلادى إلى ما نعرفه اليوم باسم تكييف الهواء. ويقال إن بغداد كانت تضم ما يقرب من ٦٠ ألف حمام عام بالرغم من أن بعض الناس يظنون أن هذا الرقم[٨] مبالغ فيه.

ولاشك أن أبلغ دلالة على بلوغ هذا الشأن الحضارى تأتى من أن الخلافة العباسية فى بغداد قد شهدت ظهور يقظة فكرية مدهشة كانت

(*) أحياناً يخلط الغربيون بين وقائع التاريخ الحقيقية وبين ما ورد فى «ألف ليلة وليلة» أو غيرها من الكتب من حكايات. ولكن قصد المؤلفة هنا على كل حال هو إبراز جانب الترفيه والنعيم الذى عاش فيه المسلمون إبان ازدهار حضارتهم الجديدة. (المترجم)

بداياتها من قبل ذلك في دمشق. بدأت المعرفة تحظى باحترام كبير. وتولى الخليفة المأمون بنفسه حماية الأطباء، والمحامين، والكُتاب، والمعلمين وشعراء البلاط. وبدأت الترجمات عن الكلاسيكيين اليونانيين، وعن المؤلفين الهنود والفرس. ويصر حتى في كتابه المذكور. وكذلك دوروثي ميتلتزكي Dorothee Metlzki في كتابها The Matter of Araby in Medieral England (طبعة جامعة ييل عام ١٩٧٧م) على أن الهلّينية، في جزء كبير منها، قد عادت إلى أوروبا واستقرت فيها من خلال إسبانيا وصقلية. وهي الظاهرة التي ساعدت على قيام عصر النهضة في أوروبا. أما خوان بيرنييت فيأتي بمعلومة ذات أهمية كبيرة في هذا الصدد، وهي أن خلفاء بغداد قد أولوا المعرفة عناية خاصة فكانوا يشترون المخطوطات ويقدرون ثمنها بوزنها من الذهب، بل إنهم كانوا يتبادلون أسرى الحرب بالمخطوطات، وكانت أغلى شيء بالنسبة لهم(٩). وفي خلافة المأمون زاد التأثير الكلاسيكي في بغداد الامبراطورية، فكان الخليفة يرسل باستمرار مبعوثين إلى اللغة العربية. ولما كان المأمون رجلاً مؤمناً بالعقل إلى أقصى الحدود، فقد حاول التوفيق بين الدين والعقل (قبل أن يفعل ذلك توماس الإكويني بعدة قرون!) وكان هو المحرك الرئيسي لبدء مهمة وضع فلسفة القدماء في قالب عربي. وقد أنقذ الكثير من الكتب اليونانية، مثل كتب جالينوس التي وصلت إلى الغرب بفضل هذه الترجمة العربية. أما كتابا «الشعر» و«الخطابة» لأرسطو طاليس ومحاورات أفلاطون فقد أصبحت هي الكتب المفضلة لدى المفكرين البارزين: ومن خلال ابن سينا وابن رشد نعرف أن الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة قد وصلتا إلى أوروبا (على سبيل المثال توماس الإكويني) وأثرتا فيها. وهذه المهمة العظيمة في الترجمة التي استمرت جيلاً بعد جيل، كما أشار إلى ذلك بحق

خوسيه مونيوث[١٠] سنديتو سوف تصبح هى النموذج الذى اتبعه فى إسبانيا الملك ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم والذى كان قريباً جداً من النزعة الشرقية فى هذا المنحى.

وبينما كان الرشيد والمأمون فى بغداد يدرسان الفلسفتين اليونانية والفارسية ويأمران بترجمتهما، كان معاصرهما فى الغرب شارلمان يجتهد من أجل أن يتعلم كتابة اسمه. وهذه الحكاية البليغة تدلنا على مدى اختلاف درجة الحضارة فى كل من الغرب والشرق فى تلك القرون.

وفى الإمبراطورية العربية (ولا ننسى أن ما يسمى اليوم بإسبانيا كان جزءاً لا يتجزأ منها) ازدهرت كل فروع المعرفة: الفقه، والفلك، والتنجيم، والجغرافيا، والحساب، وعلوم الدين، والطب. (تقدم الطب تقدماً ملحوظاً مثل عمليات المياه الزرقاء فى العين بالتخدير، ووضع أنابيب لتغذية المريض صناعياً).[١١]

كانت التجديدات واضحة: فقد أدخلت تحسينات على استخدام الاسطرلاب، وهو من أصل يونانى، وإلى هذا أشار شوسر Chawcer مبدياً إعجابه بهذا التقدم العلمى، وأدخلت الأرقام المسماه بالعربية إلى الغرب، وكذلك الهندية بواسطة العرب، ولولا ذلك ما استطاع الأوروبيون أن يطوروا علوم الحساب والرياضيات. وعن طريق الهند وصل مفهوم الرقم العشرى والصفر، وكلاهما لا غنى عنه للرياضيات.[١٢]

أما بلاد فارس فقدمت للعرب، بصفة خاصة، الإحساس الجمالى الراقى. واللغة العربية بفضل هذا التأثير، وبفضل المرونة التى منحتها إياها الترجمات الغزيرة، غدت مزهرة، خصبة، متشابكة، منمقة. لقد صارت اللغة الرسمية للثقافة وللدبلوماسية. وقد أشار صمويل إليوت

موريسون[١٣] إلى أن العالم ظل يعترف بذلك حتى نهايات القرن السادس عشر، لقد حمل كريستوفر كولومبس اليهودى لويس دى توريس معه فى أول رحلة استكشافية قام بها معتقداً أنهم سوف يصلون إلى بلاط حاكم الهند خان العظيم وأنهم سوف يحتاجون إلى من يجيد اللغة العربية حتى يترجم لهم هناك. وقد نزل اليهودى فى جزيرة كوبا وتحدث باللغة العربية مع من ظنوهم هنوداً، وهذه القصة، التى تبدو طريفة الآن، تدلنا على أن لغة القرآن كانت من أول اللغات التى دار الحديث بها فى العالم الجديد.

وبالنسبة للأدب، فعلى نحو ما كان منتظراً، نجد أنه مر بمرحلة ازدهار خاصة فى الإمبراطورية الإسلامية. فقد ظهرت أنواع شعرية جديدة مثل السلطانيات أو قصائد المدح السياسى، وقصائد الغزل التى سوف يقلدها فيديريكو جارثيا لوركا فى القرن العشرين، وقصائد التغنى بالنبيذ أو الخمريات، والأبيات الصوفية الرقيقة لشعراء الفرس مثل الرومى وحافظ، والمقامات التى كانت تقوم على حكايات الصعاليك، حيث يقوم بطل المقامة بمجموعة من المغامرات (ربطت ماريا روسا ليدا بين مقامات الحريرى وبين كتاب «الحب المحمود» لكاهن[١٤] إيتا وثمة بعض دارسى الإسبانيات الذين يرون أن قصص الصعاليك فى إسبانيا بها أثر من هؤلاء الصعاليك المسلمين الظرفاء). أما قصص «ألف ليلة وليلة» ذات الأصل الفارسى، فقد أخذت طابعاً عربياً وأصبحت تعبر عن الروح الشعبى وهى تعكس بصدق العظمة التى كانت عليها بغداد.

عظمة لكنها توارت بسرعة: إن السرعة فى تدهور الخلافة تشبه السرعة فى ازدهارها. ففى سنة ٨٢٠م لم يكن هناك إنسان يمتلك فى يده سلطات مثل سلطات الخليفة، وفى سنة ٩٢٠م لم تكن سلطاته

تتعدى بغداد نفسها ، وفي سنة ١٢٥٨ تحولت بغداد إلى أطلال ، وقضى عليها المغول . وفي السنوات الأخيرة للامبراطورية انهار الاقتصاد ، وأخذت إدارة الأقاليم تزداد تعقيداً بالرغم من محاولات دعم مركزية السلطة . ومن أجل هذا الهدف كان قد أقيم نظام بريدى معقد جداً مركزه في العاصمة . وكان صاحب البريد والأخبار «مراقب البريد وجهاز الاستخبار» له وظيفة في غاية الأهمية هي «التجسس» . وكان هذا الجهاز الذى يشبه المخابرات في عصرنا يستخدم عملاء ملثمين من كلا الجنسين : رحالة ، تجار جائلين ، أطباء مزيفين وحوالى ١٧٠٠ عجوز مخبرة يقمن بمهمة المراقبة السرية . ولكن لم يفد شيء من ذلك في الحيلولة دون سقوط الإمبراطورية ؛ فالوزراء الأجانب في معظمهم ، أخذوا يزدادون كل يوم قوة مما كان يؤدى إلى تقلص سلطات الخليفة ، كما أن كثيراً من الفتوحات في ذلك الوقت أصبحت شكلية لأن السيطرة عليها إداريًا لم تعد كافية . وبالرغم من بعض محاولات النشاط الاجتماعى مثل إنشاء المستشفيات ، وتشجيع التعليم ، فإن الضرائب لم يكن يستفيد منها إلا الطبقة الحاكمة ، أما الصناعة والزراعة فإن الأمر انتهى بهما إلى الإهمال التام . وقد اجتاح المغول ، كما ذكرنا ، بغداد ، التي لم تكن مؤهلة للدفاع عن نفسها كما يجب ، ثم تحولت الخلافة بعد ذلك إلى أيدى الأتراك العثمانيين .

وأيًا كان حظ هذه الحضارة من الازدهار أو التدهور فإنها كانت هى الحضارة الباهرة التي فتحت شبه الجزيرة الأيبيرية واستوطنتها . ومن الصعب أن نفكر في أنها لم تترك آثاراً عند مرورها . لقد تولت الخلافة في دمشق إدارة الأندلس في البداية ، لكنها أخذت وضعها بصفتها إقليماً حتى إنها لم تتأخر كثيراً في الحصول على استقلالها . ذلك أن عبد الرحمن الأول «الداخل» قد هرب إلى شبه الجزيرة عند انتقال

الخلافة من الأمويين فى دمشق إلى العباسيين فى بغداد وأقام بها أول إمارة مستقلة ، وأسس القواعد من أجل الثقافة العظمى التى نشأت فى إسبانيا الإسلامية . وقد استمرت الدولة التى أسسها هذا الأموى المثقف ما يقرب من ثلاثة قرون . أما خليفته عبد الرحمن الثالث «الناصر» (٩١٢ - ٩٦١م) فهو الذى أعلن الخلافة فى قرطبة وجعلها منافسة لبغداد وللقسطنطينية وواحدة من أكثر المدن ثقافة وقوة فى أوروبا . ولكن السلطة الأموية أخذت تنحدر من القرن الحادى عشر الميلادى . وانقسمت الدولة إلى ما سمى بعصر ملوك الطوائف (بلغ عددها حوالى ٢٣ مملكة) التى دخلت مع بعضها فى حروب أهلية . وأمام وضع عدم الاستقرار السياسى فى الأندلس ، وإزاء تقدم حرب الاسترداد تحت قيادة ألفونسو السادس وفرناندو الثالث ارتكب ملوك الطوائف أشنع خطأ وقعوا فيه وهو طلب مساعدة المرابطين فى المغرب . وبالرغم من أن يوسف بن تاشفين قد هزم ألفونسو السادس هزيمة منكرة فى معركة الزلاقة ، فإن قواته لم تتأخر فى أن تقلب ظهر المجن لحلفائه أنفسهم من ملوك الطوائف العرب الإسبان ، واستخلص منهم لنفسه إسبانيا الإسلامية . وكان الغزاة الجدد - المرابطون ومن بعدهم الموحدون - محاربين متعصبين عاطلين عن الثقافة . وفى ملحمة السيد نجد شخصية بوكر Búcar تمثل هؤلاء الغزاة على نحو ساخر ، وهم الذين قدموا النموذج الأمثل للمحارب العربى الفظ نصف المتحضر . وتحت سيطرة هؤلاء الغزاة بدأ التدهور السياسى والثقافى للإسلام فى إسبانيا . (ومما يجدر ذكره هنا أن يوسف بن تاشفين لم يستطع أن يفهم أشعار المدح العربية التى قالها فيه شعراء البلاط الإشبيلى التابع للمعتمد بن عباد عند انتصاره على المسيحيين فى المعركة المذكورة) . ولما تقدمت عملية الاسترداد كان المثقفون والشعراء يلجأون إلى غرناطة

حيث أسس محمد بن يوسف بن نصر المملكة النصرية هناك (١٢٣٢ - ١٤٩٢م) وهي التي كانت آخر قلعة سياسية للإسلام الإسباني المحتضر، الذي كان حتى تلك اللحظة قادراً على الإسهام الرفيع في مجال العلوم والفنون. وبعد سقوط غرناطة انصهر المسلمون، الذين أصبح يطلق عليهم اسم الموريسكيين، داخل المجتمع المسيحي، أو هربوا إلى أراض أخرى إسلامية، أو عاشوا في الخفاء، حيث أنتجوا أدباً سرّيًّا مهزوزاً (الألخميادو أو الأعجمي) مكتوباً باللغة القشتالية (أو بلغات أخرى رومانثية) ولكن بحروف عربية (وهذا الأدب، الذي يصف عملية الانهيار الأخيرة للشعب العربي - الإسباني لم يبدأ الاهتمام بدراسته إلا في هذا القرن). وفي عام ١٦٠٩م كان كل شيء قد انتهى؛ فقد أصدر فيليب الثاني مرسوماً، تحت ضغط كثير من الإسبان (وحتى من الأجانب مثل الكاردينال ريشيليو Richelieu) هو طرد آخر المسلمين في إسبانيا. وهذا الإجراء التاريخي الذي قام به فيليب الثالث ترتبت عليه مناقشات حامية مازالت حية حتى يومنا هذا.

ولنتوقف قليلاً عند تشابك معطيات الثقافة الإسبانية الإسلامية، فقد بلغ عدد سكان قرطبة عاصمة الخلافة الإسبانية في فترة ازدهارها تحت قيادة عبدالرحمن الثالث (الناصر) نصف مليون مواطن وكان بها ٣٠٠ حمّام عام، و ٧٠٠ مسجد و ٧٠ مكتبة، أما البلاط القرطبي في مدينة الزهراء فقد كان به قصر قبابه المرمرية الموشاة بالحرير تدور، حتى تخترقها أشعة الشمس تدريجياً وتنعكس على قطع الخزف الجميلة فوق الجدران. وكل هذه الألوان المتحركة كانت تنعكس بدورها على النوافير، التي لم تكن مصباتها من المياه، وإنما من الزئبق. وعندما ذهب أحد ملوك الشمال الصغار وهو أوردونيو Ordoño لزيارة عبدالرحمن هناك أغمي عليه إزاء سحر تلك الظاهرة المعمارية التي لم يكن مؤهلاً

لفهمها فى ذلك الزمان.[١٦]

كانت قرطبة مدينة مبلطة، ومضاءة بأنوار تنطلق من النواصى أو من البوابات الرئيسية للمنازل، بينما بعد ذلك بحوالى سبعمائة سنة لم يكن فى لندن ثمة مصباح واحد ينير الشارع، وأيضاً بعد ذلك بقرون كان المواطن يغوص فى الطين حتى ركبتيه فى شوارع باريس فى أيام المطر. وعندما كانت أوكسفورد تنظر إلى الحمّامات على أنها شيء وثنى كانت أجيال العلماء من القرطبيين تنعم بالحمّامات الشعبية. (ومن هنا جاء احتقار هؤلاء العرب للأوروبيين فى الشمال لدرجة أن القاضى الطليطلى صاعد (توفى عام ١٠٧٠م) كان يعتقد أن خشونتهم تعود إلى أن «الشمس لا تطلق أشعتها على رءوسهم» يشير إلى المناخ البارد والغيم الكثير).[١٧]

وفى قرطبة عصر الخلافة كان ثمة ازدهار مدهش فى كل فروع المعرفة تقريباً: الفلسفة (ولنذكر القمة القرطبية ابن رشد) وعلوم الشرع، والتصوف (الذى يمثله متصوفة كبار من أمثال ابن عربى المرسي، وابن عباد الرندى)، والزراعة، والطب (فى مسجد قرطبة كانت تجرى عمليات ناجحة لاستخراج المياه الزرقاء من العين بشوكات السمك)، كما ازدهر التعليم بصورة خاصة، وعلى الرغم مما ذكره العلامة الهولندى دوزى (تاريخ المسلمين فى إسبانيا، طبعة ليفى بروفنسال، أبريل، ليدن، ١٩٣٢، الجزء الثانى، ص١٨٣) من أن فى قرطبة «كل الناس كانت تعرف القراءة والكتابة» يجب أن يؤخذ هذا على أنه قول مغال فيه، إلا أن الحقيقة هى أنه خلال تلك السنوات التى ازدهرت فيها حضارة الأندلس كانت طبقة الرهبان فى أوروبا تكاد تقتصر على أولويات المعرفة. لقد أقام الحكم الثانى، وهو عالم بكل معنى الكلمة، ٢٧ مدرسة حرة فى العاصمة، وملأ جامعة قرطبة بأساتذة زائرين من الشرق. ووصل عدد

الكتب في مكتبة تلك الجامعة أربعمائة ألف مجلد، وكثير منها أحضر من الإسكندرية، ودمشق، وبغداد، وعليها تعليقات بخط الخليفة نفسه. ومن ثم فليس غريباً أن يهرع الأوروبيون من جميع الأمم إلى هناك كي يتغذوا على معارف إسبانيا الناصعة. لقد تربى البابا سيلفستر الثانى فى شبابه وسط عرب طليطلة، وأعلن روجر بيكون بلا مواربة (أن من يريد أن يعرف أسرار العلوم عليه بدراسة اللغات الأجنبية).

وكانت «اللغات الأجنبية» التى تشتمل على المعرفة عند بيكون هى اللغات الشرقية بالطبع. ولنذكر أن ازدهار قرطبة حدث خلال القرنين العاشر والحادى عشر، أى قبل أن يتغنى المداحون المجهولون بملحمة السيد Mio Cid بسنوات طويلة.

والواقع أنه عندما كان الأدب القشتالى يتأهب لتقديم أولى ثمراته كان العرب في فترة ازدهار كاملة. لقد كان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية فى عصر الطوائف (١٠٤٠ – ١٠٩٥م)، والذى نذكر أنه كان حليفاً عسكرياً لرودريجو دياث فى ملحمة السيد، يملأ نهر الوادى الكبير بالأضواء عندما كان يعقد مسابقات الشعر والموسيقى فى مراكب تقطع النهر وعليها جذوات مشتعلات، وكانت أعماله الشعرية من الكثرة لدرجة أن المستعرب آنخل جونثاليث بالنثيا عندما درسها (فى كتابه تاريخ الأدب العربى – الإسباني، طبعة لابور، برشلونة، ١٩٤٥م) قسمها إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل نفيه إلى أراضى أغمات فى المغرب، ومرحلة ما بعد ذلك.

ومما يقال عن هذا الملك – الشاعر أنه من أجل إرضاء حبيبته وأمته السابقة الرميكية، التى كانت تحن إلى بيئتها وطبيعة بلادها وثلوج شتائها، كان يأمر بأن تملأ لها بركة القصر بالمسك والعنبر، كما غرس لها أشجار اللوز بالجبال المحيطة.

ونحن القراء الغربيين الذين نقرأ قصيدة السيد، التي جاء فيها ذكر المعتمد على وجه السرعة، من الصعب علينا أن ندرك أن هذه الشخصية التاريخية كانت تنشد الأشعار المتميزة ذات الأسلوب المحمل بالصور والمجازات[١٨]. وها هي أبيات من قصائده الحماسية يصف فيها درعاً:

مجن حكى صانعوه السماء — لتقصر عنه طوال الرماح
وصاغوا مثال الثريا عليه — كواكب تقضى له بالنجاح
وقد طوقوه بذوب النضار — كما لبس الأفق ثوب الصباح

(ديوان المعتمد بن عباد)

وتبلغ الحساسية الشعرية وقوة الثقافة العربية ذروتها من الرقة والعبقرية المدهشة فى حالات مثل حالة عالم الفلك، والموسيقى والشاعر السرقسطى ابن باجة (توفى عام ١١٣٨م) ويروى أنه عندما مات صديق له سهر ليلة كاملة عند مقبرته. ولأنه بمعلوماته الفلكية كان يعرف أن القمر سوف يخسف فى تلك الليلة، أخذ ينشد بعاطفة متوهجة أبياتاً من الشعر كتبها قبل لحظات من وقوع الخسوف تقول:

شقيقك غُيب فى لحده — وتشرق يا بدر من بعده
فهلا كسفت فكان الكسوف — حداداً لبست على فقده

(وردت هذه الأبيات فى كتاب «نفح الطيب» للمقرى، الجزء ٧ ص٢٥).

ومن العجيب أن البيت الأخير من القصيدة يعكس الخسوف نفسه، بحيث يبدو وكأن عبقرية هذا الفلكى الشاعر قد تسببت، من خلال القصيدة فى خسوف القمر بنوع من «السحر الأدبى»، وهو أمر مازال يثير الدهشة حتى فى أيامنا هذه.

وقد ظلت الثقافة العربية - الإسبانية، حتى فى أيامها الأخيرة، فى عصر بنى نصر فى غرناطة التى كانت آخر قلاع الإسلام فى الأندلس،

تقدم نماذج للفن الرفيع فى عصر التدهور. فمثلاً قصر الحمراء كما كتب عنه ف. بارجيبور، وإميليو جارثيا جوميث، وأخيراً أوليج[٢١] جرابار قصر يشرح نفسه بنفسه بواسطة الأبيات الشعرية، لأن جدرانه من الجص متعدد الألوان منقوش عليها بحروف عربية جميلة قصائد ابن زمرك، التى تضفى صوراً بلاغية على الصور المرئية التى تقابل زائر القصر، وقد أشار جارثيا جوميث، ومعه الحق، إلى أن ابن زمرك ربما يكون الشاعر الوحيد فى كل أنحاء العالم الذى طُبعت أعماله على مثل هذه الجدران الزاهرة (العمل المذكور ص٧٢). والواقع أن قصر الحمراء عبارة عن كتاب من الشعر فضلاً عما يحمل من قيم جمالية أخرى أبدعتها مخيلة العرب الإسبان.

أما نقش الأشعار على جدران القصور فكان شائعاً عند مسلمى الأندلس، ويحتاج إلى دراسة منفصلة. ولنذكر، من بين أشياء أخرى كثيرة قصيدة ابن حمديس الرائعة التى تضفى صوراً بلاغية على صور الألوان المتعددة التى يراها زائر قصر «المبارك» الذى نعرفه اليوم باسم قصر إشبيلية، يقول ابن حمديس:

كأن سليمان بن داود لم يُبح ... مخافته للجن فى شيده مهلا
كأن عيون السحر نافذة له ... على كل بان غاية منه أو فضلاً
فجاء وكان القول نبعث وصفه ... رقيقاً، وأذن الدهر تسمعه جذلى
تجوز له الأمواه بركة جدول ... تخال الصبا منه مشطبة تصلا
إذا اتخذتها الشمس مرآة وجهها ... أحالت عليها من مداوسها صقلا
ترى الشمس فيه ليقة تستمدها ... أكف أقامت من تصاويرها شكلا
لها حركات أودعت فى سكونها ... فما تبعت فى نقلهن يد رجلاً

ولم تكن القصور فحسب هى التى تشرح نفسها بنفسها فى أشعار، وإنما نجد مثلاً الأميرة ولادة بنت المستكفى، وكانت امرأة متحررة، تكتب

أبياتاً متحدية على طيات ثوبها . ففى الجانب الأيمن منه بيت يقول :

أنا والله أصلح للمعالى   وأمشى مشيتى وأتيه تيها

وعلى الجانب الأيسر تكتب ولادة ، ذات الجمال الباهر والشعر الأشقر والعينين الزرقاوين بيتاً آخر تغازل به محبيها يقول :

أمكن عاشقى من صحن خدى   وأعطى قبلتى من يشتهيها

(نفح الطيب للمقرى، الجزء رقم ٤ ص٢٠٥)

وكان المعتمد ملك إشبيلية يكتب قصائد رائعة على أكواب وكؤوس النبيذ التى كان يقدمها لضيوفه فى القصر ، وهى تذكرنا بما كتبه جونجورا ومارينو بعد ذلك فى القرن السابع عشر الميلادى وطيرت شهرة كلا منهما الآفاق . من ذلك قوله :

جاءتك ليلاً فى ثياب نهار   من نورها وغلالة البُلار

كالمشترى قد لف من مرِيخه   إذ لفه فى الماء جذوة نار

لطف الجمود لذا وذا متألقا   لم يلق ضد ضده بنفار

يتحير الراءون فى نعتيهما   أصفاء ماء أم صفاء درار

(ديوان المعتمد بن عباد)

بل إن المستشرق أ .ر. نيكل يذكر حالة أخرى وهى غرام العرب بصهر الأدب وخلطه بعناصر أخرى خارجة عنه. ومن ذلك أن يقوم الشاعر بعملية تلبيس للغة أو الكتابة نفسها. يقال إن الوقَّشى الطليطلى (توفى عام ١٠١٧) ، الذى اشتهر بالشعر والموسيقى والرياضيات ، قد توصل إلى حل مدهش للقصيدة / اللغز أو الكتابة التى عرضها عليه أحد أصدقائه فقال :

وراكعة فى ظل غصن منوطة   بلؤلؤة نيطت بمنقار طائر

الراكعة الحاء والغصن ا   واللؤلؤة م والمنقاد د

وبينما كان الوقَّشى يؤدى الصلاة طرأ على ذهنه حل لهذا اللغز ،

وهو أنه كناية عن اسم «أحمد» الذى عند كتابته باللغة العربية نجد فيه تفسيراً لهذا الوصف الشعرى الجميل.

ولا يدهشنا اليوم هذا المستوى الجمالى الرفيع الذى وصل إليه شعراء الأندلس فحسب، وإنما يدهشنا عدد هؤلاء الشعراء. فالمجموعات الشعرية التى ذكرها هنرى بيريس، وأ.ر. نيكل، وإميليو جارثيا جوميث وآنخل جونثاليث بالينثيا، فضلاً عن أحدثها من ترجمة جيمس ت. مونرو تعطينا نماذج لا حصر لها، كما تقدم لنا نحن القراء الغربيين مفاجأة أخرى هى وجود شاعرات. والظاهرة تبدو مدهشة من جانبين، لأن هناك فى بعض الأحيان تزاوج بين شاعر كبير وشاعرة كبيرة (مثلاً ابن زيدون وولادة فى عصر الطوائف، وابن سعيد وحفصة فى عصر الموحدين). وكل منهما يتغنى فى شعره بما يعترى علاقة الحب التى تجمع بينهما من حالات، وتأتى القصائد من كلا الطرفين على نفس المستوى من الجودة (ونحن نتساءل ما الذى كان سيحدث لو أن مادونا لاورا ردت على بترارك* بالشعر، أو لو أن إيزابيل فريرى فعلت نفس الشىء مع جارثيلاسو).

ولأن الإسبان العرب كانوا واعين بما بلغوه من شأن فى مجال الأدب، فقد انشأوا نظريات فى غاية التعقيد هى أحرى بأن تخصص لها دراسة حديثة تتجاوز بالكامل حدود صفحات هذا الكتاب. ولنذكر فقط تنظيرات ابن الخطيب التى درسها خوسيه ماريا كونتينتي[٢٣]. فابن

(*) بترارك هو أعظم شعراء عصر النهضة الإيطالية، وصاحب أهم تجديد فى الشعر الإيطالى فى عصره، حيث أدخل بحوراً جديدة، كما أنه مبدع ما سمى بالشعر العذرى الروحى، أى ذلك الشعر الذى يتغنى فيه الشاعر بحب امرأة لا تبادله الحب فى غالب الأحيان. وقد تأثر به شاعر عصر النهضة الإسبانى جارثيلاسو دى لافيجا (١٥٠١ - ١٥٣٦م) فنسج على منواله وأحدث تجديداً عظيماً فى الشعر الإسبانى فى الشكل وفى المضمون. وكان يحب إيزابيل فريرى التى لم تبادله الحب أبداً .. (المترجم)

الخطيب يفرق بين الشعر الحقيقى الذى يربطه بالسحر وبين الشعر الجاف. (أو كما يقول أدباؤنا: الشعر المطبوع والشعر المصنوع). فالشعر الأصيل مثل السحر يملك القدرة السحرية على أن يحدث لنا تغييرات من على البعد فقراءة قصيدة جيدة، أو سماعها حتى بعد قرون من تاريخ كتابتها، يمكن أن تسبب لنا تغييرات فسيولوجية مثل سرعة النبض أو سرعة التنفس. فالشعر العظيم والسحر، إذن، ظاهرتان متشابهتان. ومن ثم فقد كثر إنتاج الشعر جداً فى الأندلس، لدرجة أنهم أقاموا أنواعاً من «الورش» للشعراء، حيث نجدهم، وهم صناع الشعر والنثر المسجوع، ينشدون أبياتهم فى حضرة رئيس يدير الجلسة.

ومن الظلم البين ألا نقبل أن إسبانيا الإسلامية كانت تشكل بالفعل معجزة ثقافية حقيقية فى إطار القارة الأوروبية فى القرون الوسطى. وبفضل العرب لم تبلغ أى أمة أوروبية أخرى ما بلغته شبه الجزيرة الأيبيرية من تقدم فى العلوم والفنون فى تلك العصور التى كانت وسيطة أو مظلمة بالنسبة لقارة أوروبا لكنها لم تكن كذلك على الإطلاق بالنسبة للأندلس.

وماذا عن الإسبان العبرانيين، الذين سكنوا شبه الجزيرة الأيبيرية منذ أيام قرطاج؟ لقد نموا على هذا النحو ثقافياً وإنسانياً، فى ظل الإمبراطورية الإسلامية، لدرجة أن بعض المؤرخين مثل أبراهام ليون(٢٥) وساشار يظنان أنهم تعاونوا مع العرب فى فتح الأندلس عام ٧١١م. كان اليهود يعانون من الاضطهاد فى عصر ريكاريدو Recaredo (الملك القوطى) ولكن وضعهم تحسن تحت الإدارة الإسلامية، وفى غالب الأحيان كانت تُحترم هويتهم الدينية. وفى هذا الوضع الجديد بدءوا على وجه السرعة يشغلون مراكز مهمة (فعملوا أطباء، ومصرفيين، وكتاباً، ومستشارين سياسيين) بل اشتغلوا مترجمين

ووسطاء بين الثقافتين العربية والمسيحية، . ولكن يهود السيفارد Sefa-rad (أو اليهود السيفرديين أى الإسبان) أقاموا حضارة كبيرة تنسب إليهم أيضاً. وقد أجمع عدد من الباحثين على ذلك مثل إسرائيل[٢٦] زنبرج، وميلاس فايكروسا[٢٧]، وداود جوناثلو مايبيسو[٢٨]، وم. فرندلاندر[٢٩] وف. بار جيبور (فى كتابه المذكور): قالوا إنها كانت نهضة حقيقية أو «عصراً ذهبياً» فى الثقافة العبرانية [٢٩م] . وكما يرى بارجيبور فإن الإسبان العبرانيين قد تجاوبوا تجاوباً خلاقاً إزاء التأثير الذى جاءت به الثقافة العربية الباهرة (وإن كانوا لم يعتنقوا الإسلام على نحو ما فعل الفرس). ولعل أهم ما قاموا به من تجديد هو اتخاذهم اللغة العبرية - وهى لغة مقدسة كانت قد انحصرت بين جدران البِيْع - لغة أدبية دنيوية. أما العرب، فكما هو معلوم، كانوا يستخدمون لغة التنزيل القرآنى لأهداف فنية منذ عدة قرون. وهذا الجهد الخارق فى تطويع لغة التوراة وأقلمتها مع روعة أساليب الشعر العربى التى قلدوها كان شيئاً باهراً. كذلك فإن عدد الشعراء الذين كتبوا فى اللغة العبرية جعل من تلك الفترة السعيدة أنصع الفترات فى تاريخ الإسرائيليين منذ العصور الأولى حتى قيام دولة إسرائيل الحديثة عام ١٩٤٨م. ولم يكن هناك نوع شعرى عربى واحد لم يقلد، ومن ثم فإن الأدب العبرانى الإسبانى، وإن كان لم ينس بالكامل أصوله التوراتية، أصبح له مذاق نهضوى ووثنى فريد لدرجة أن الكثيرين من المتشددين اليهود اتهموه بالهرطقة. ومن الأفضل أن نترك الكلمة لشاعر إسبانى عبرانى لنرى كيف يحتفل بالإنجازات الشعرية الشعبية. إنها المقامة الثالثة من مقامات الحريزى (القرن الثالث عشر الميلادى).

ينبغى أن تعلم أن أروع الشعر
المرصع باللؤلؤ

والذى لا يعلو عليه كل ذهب أو فير
قد خرج من إسبانيا
وانتشر فى كل أنحاء الأرض
لأن قصائد أبناء إسبانيا رقيقة وصارمة
وكأنما صبت فى لهيب من نار،

وإذا قارنا شعراء العالم بهؤلاء الشعراء الفحول نجدهم مخنثين ضعفاء. (نقلاً عن بار جيبور، العمل المذكور، ص٧٨)

ولعل أعمق هؤلاء الشعراء هو سليمان بن جبيرول (القرن الثالث عشر الميلادى) الذى وصفه هيني Heine بأنه «البلبل الذى غرد فى الليل القوطي الوسيط». وقصيدته Keter Malkut أو «التاج الملكى» التى تذكرنا فى كثير من فقراتها بالأبيات الدينية عند فراى لويس دى ليون(٣٠)، ما هى إلا عملية احتفال معقد بمسألة التوحيد، حيث نعثر أيضاً على آثار لأفلاطون، وبروقليطس، وبورفيوس، وأفلوطين وأرسطوطاليس. إنها نفس السنوات - وينبغى أن نذكّر بذلك - التى بدأ فيها أدب الرهبان، وعلى رأسه برثيو Berceo يقدم قطعاً أدبية متأثرة على نحو مشوه بالكلاسيكية. وقد اقتبس يهوذا هاليفى بعض آيات الحب من «نشيد الإنشاد» فى رثاء حبيباته، وفى نهاية حياته أخذ يبكى ضياع إسرائيل فى قصائده المشهورة Siónidas . أما موسى بن عزرا فلم يكن شاعراً فحسب بل كان كذلك محللاً: فقد درس تاريخ الأدب الإسبانى العبرى بطريقة الأجيال (وآراؤه الأدبية مازالت صالحة بصورة كبيرة حتى يومنا هذا) وكان قد أصبح ناقداً ناضجاً خلال السنوات التى بدأ يظهر فيها الشعر الحماسى القشتالى. وله كلمات يأسى فيها، ومعه حق، على نفيه إلى منطقة قشتالة. فقد أجبروه على أن يعيش - هكذا يقول - بين أناس من الدهماء يجهلون طرق الحقيقة

والمعرفة. عندما أسمع كلامهم البربرى أحس بالعار، وأظل فاغر الفم. آه! كيف أصبح العالم بالنسبة لى ضيقاً إلى هذا الحد! إن حنجرتى تضيق مثل طوق قميص ضيق! (نقلاً عن زنبرج، العمل المذكور ص٧٠).

وهذه النهضة العبرانية الإسبانية قد تبدت على نحو ما كان منتظراً، فى مستويات متعددة: فى الفلسفة نجد مؤلف Fons Vitae لابن جبيرول المذكور (Avicebrón) يؤهله للقب «أفلاطون اليهودى». ولكن القمة الحقيقية للفكر النظرى تمثلت فى موسى ابن ميمون (ولد عام ١١٣٥م)، وهو بلا شك أكبر المفكرين تأثيراً فى إسبانيا العبرانية. لقد دون قانون الحاخامات، كما أن كتابه «دليل الحائرين» المتأثر تأثراً عميقاً بأرسطوطاليس يحاول وضع القواعد العقلية للإيمان، وهو كتاب قرأه اسبينوزا، وسان ألبرتو ماجنو وسانتو توماس الإكوينى. أما مدارس دراسات التوراة فقد توصلت إلى إنجازين كبيرين خلال هذا العصر هما: تطوير التفسير النقلى (ولنذكر كتاب «الزهر» لموشى الليونى) وتطوير المدرسة القرائية، التى تصر على التحليل الفلسفى والتاريخى والعلمى للكتب المنزلة. وسيكون إبراهيم بن عزرا هو أكبر شخصية علمية فى هذه المدرسة التوراتية فى القرن الثالث عشر. وفى القرن السادس عشر سوف يصبح فراى لويس دى ليون، حسب قول حبيب[٣٢] أركين، هو آخر الأتباع.

وينبغى أن نذكر، فى مقابل هذا كله، أن إخوانهم من اليهود فى باقى الدول الأوروبية، لم يستطيعوا، وسط جو الاضطهاد العنيف أو الانزواء فى حاراتهم (الجيتو) أن ينتجوا ثقافة ذات معنى. وإن كان ينبغى أن نستثنى من ذلك بعض الحالات المنعزلة مثل حالة شارح التوراة اليهودى الفرنسى راشى Rasi. إن الاتصال بالثقافة الإسلامية والتعايش

الطويل معها والسلام النسبي في شبه الجزيرة الأيبيرية هو الذى مكن اليهود السفرديين من هذا الازدهار الثقافي، حتى جاء العصر الذى انهار فيه التوازن بين الديانات الثلاث. وبدأت حركة التعصب العنيف التى بلغت ذروتها، كما نعرف جميعاً، بقيام محاكم التفتيش عام ١٤٧٨م وطرد اليهود عام ١٤٩٢م.

هذه، إذن، هى الشعوب أو الطوائف السامية فى إسبانيا، بكل تألقها، وبكل المأساة التى انتهت بتدهورها تدريجياً (ونحن على وعى تام بأننا أسهبنا فى التوقف عند بعض فتراتهم السعيدة، ولكن بما أن هذه الإنجازات الثقافية مجهولة تماماً لدى الشعوب المتحدثة بالإسبانية فإننا نعتقد أن ما فعلناه لن يذهب هباء) فهذه الطوائف، بجانب الطائفة المسيحية الغربية هى التى حددت تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية خلال القرون الوسطى. ونحن ملزمون بقبول المقولة التالية: إن درجة الحضارة فى إسبانيا التابعة للشرق فى العصر الوسيط كانت أعلى من درجة الحضارة فى إسبانيا الغربية فى نفس الفترة. ونظراً لهذا الرقى الثقافي ونظراً للتعايش الحميم بين أتباع الديانات الثلاث (ولنذكر أن اليهود كانوا يعيشون بين المسيحيين وبين المسلمين سواء بسواء) فإنه من الصعب أن نقول إنه لم يكن ثمة تواصل ثقافي ذو معنى بينهم، وهو تواصل يساعد، بدوره، على تحديد درجة الانتماء الإسبانية مستقبلاً، والتى أصبحت بالدرجة الأولى غربية كلما اقتربت إسبانيا من عصر النهضة (القرنين السادس عشر والسابع عشر) وكلما أوغلت محاكم التفتيش فى القضاء على البقايا الباقية من الثقافات السامية الإسبانية. ثم أصبح قبول هذه العناصر السامية المحتملة فى إطار الهوية الإسبانية أمراً بالغ الصعوبة عند المؤرخين والمشتغلين بالنقد الأدبى عن تاريخ حضارة وأدب إسبانيا. وهو شىء يخالف أوليات الحس التاريخى

المشترك. ونود هنا أن نحدد بأننا نعنى العناصر الشرقية فى الهوية الإسبانية التى غدت فى الأساس غربية. ولكن هذه المسألة، حتى على هذا النحو، مازال وضعها فى الحسبان أمراً غير مريح بالنسبة لدارسى الإسبانيات. وعندما فكر المؤرخ أميريكو كاسترو فى النظر بعين الاعتبار إلى العناصر الشرقية العربية والعبرية بصفتها جزءاً فعالاً وملتصقاً بالهوية الإسبانية فى بداياتها، وذلك فى كتابه «إسبانيا فى تاريخها: المسيحيون والمسلمون واليهود» (طبعة لوسادا، بوينوس أيرس، ١٩٤٨) فإنه بدأ بذلك إحدى المعارك الفكرية الشهيرة فى تاريخ الثقافة الإسبانية. وقد اعتبرها خوسيه لويس جوميث مارتنيث «إحدى المعارك ذات الأهمية الفائقة في كل العصور[٣٣]». كما أن إيوسيبيو رىّ، من جانبه، لم يتردد إطلاقاً فى الإشارة إلى دراسة كاسترو التى أعيد نشرها عدة مرات تحت عنوان «الحقيقة التاريخية لإسبانيا» على أنها «أهم حدث تاريخى أدبى وقع فى إسبانيا منذ سنوات[٣٤] طويلة».

وقليلون من المفكرين هم الذين اهتموا بالعنصر السامى عند تحليلهم لتاريخ إسبانيا مثل جانيفيت فى كتابه Idearium español وهو أحد الأوائل الذين قبلوا حجم التأثير العربى، وراميرو دى مايثتو (دفاع عن الهوية الإسبانية) الذى أدخل اليهود لأول مرة، وإن كان بصورة سيئة. وكما يرى جوميث مارتينيث (فى كتابه المذكور) فإن كاسترو هو الثمرة المتأخرة للتأملات الحزينة التى قام بها جيل ١٨٩٨ حول إسبانيا، حيث أدخل عليها الخط الفلسفى «الحيوى» الذى عرف عند فلهلم دلتاى فضلاً عن اتجاهات فلسفية أخرى مثل اتجاهى أوزولد شبنجلر وأرنولد توينبى. وقد رأى كاسترو، تحديداً، بأن الهوية الإسبانية جاءت نتيجة للتعايش والتواصل الدنيوى بين المسيحيين والمسلمين واليهود. ويعتقد أن كثيراً من القيم والخصائص القومية مثل التفوق فى مجالات

الفنون والحياة أكثر من التفوق في مجال الفكر الخالص وغياب العلم والفلسفة يمكن فهمها أكثر إذا رجعنا إلى هذا التاريخ الإسبانى المتشابك الجماعى فى بداية ظهور الهوية الإسبانية. ويعتقد كاسترو - ولنراجع بإيجاز بعض مواقفه الرئيسية لأنها معروفة جداً - إن إسبانيا لم تظهر بصفتها أمة إلا فى القرن العاشر أو حتى الحادى عشر عندما بدأ التواصل الفعلي بين الطوائف الثلاث. وبتعبير آخر فإن القوط الغربيين لم يكونوا إسبان، ولم يكن كذلك تراجان الإشبيلى ولا سينيكا القرطبى كما اقترح خوسيه أورتيجا إي جاسيت ورامون مينينديث بيدال. وبشكل عام فإن كاسترو يرى أن المسيحيين أخذوا يتفاعلون مع المسلمين (الذين كانوا فى وضع أعلى سياسيًّا وثقافيًّا خلال العصور الوسيطة) وبذلك تغيرت مواقف الخضوع، والدهشة، والاضطهاد والرفض. إن التعايش بين المسلمين والمسيحيين كان مكثفاً جداً، وقد أسفر عن ظهور جماعات بشرية مهجنة مثل المدجنين Las Mudejares (وهم المسلمون الذين عاشوا بين المسيحيين) والمستعربين Los Mozarabes (المسيحيون الذين أسلموا). لقد كانت المبالغة في تقديس شانت ياقب Santiago Apóstol، حوارى المسيح الذى أصبح القديس الحامي لإسبانيا وتحول مقر دفنه في كومبو ستيلا إلى مزار مهم (هذا المقر الدينى كان ينافس فى الأهمية روما والقدس وكان يخصص له عدد من الكرادلة) هذه المبالغة كانت - فى رأى كاسترو - رداً تاريخياً ودفاعياً إزاء الإيمان بالنبى محمد والتوجه إلى الكعبة المشرفة، التى يحج إليها المسلمون من كل بقاع الأرض. (هذه الظواهر التاريخية تسم الهوية الإسبانية الأولى بطابع خاص) وحتى فى القرن السابع عشر دافع الشاعر كيفيدو عن هذه الحماية المقدسة والوحيدة لإسبانيا بعد أن كانت قد ظهرت حماية أخرى تنتسب للقديسة تيريسا دى

خيسوس، وقد قدم في برهانه على ذلك المعنون «دفاع عن شانت ياقب» قائمة كبيرة من الكرامات التي تنتسب إلى هذا القديس. ولنذكر بأن هذا حدث خلال السنوات التي كان فيها، على الجانب الآخر من جبال البرانس، رينيه ديكارت يضع قواعد الفلسفة الحديثة بكتابه «مقال في المنهج» كما نجد أيضاً أن عملية الاسترداد الإسبانية، نتيجة لموقف دفاعي إزاء العدو، قد بدأت في تدشين «الحرب المقدسة» التي تتساوى مع مقابلها عند المسلمين وهو «الجهاد» الذي يعني الشيء نفسه. وكانت التأثيرات منقولة تماماً: فالأوامر العسكرية (قلعة رباح، وسانتياجو والقنطرة) تنطلق من المفهوم الديني الإسلامي الذي يجمع بين العبادة وبين الجهاد، والتسامح الديني الإسلامي، الذي جاء به القرآن، يرى كاسترو أنه انعكس أيضا على الملك الفونصو العاشر (ولنذكر مؤلفه المتوازن جداً «مقامات الرحيل السبعة») وعلى خوان مانويل، وعلى رايمون لول. كما يُبرز المؤرخ تأثيرات إسلامية أخرى معروفة تماماً اليوم مثل: طرق الحياة التي أدت إلى ظهور جُمل من أصل عربي مثل Ojalá (ياليت) أو «إن شاء الله»، أو كان الله وما شاء فعل، والكرم وحسن الضيافة (فالجملة المعروفة «هذا هو بيتك» ليست إلا ترجمة للجملة العربية «البيت بيتك») فضلاً عن الكثير من أساليب التبريك أو اللعن والكثير من الخرافات مثل وضع المكنسة في وضع مقلوب حتى تؤدي إلى ذهاب الزائر، وهي خرافة من أصل فارسي. أما الآثار اللغوية المأخوذة عن اللغة العربية فلها دلالة كبيرة، ومن ثم لم تكن أبداً موضع شك. وها هي بعض الأمثلة من الكلمات ذات الأصل العربي التي تعكس تأثير الحضارة الإسلامية في كثير من مواطن الفعل الإنساني مثل: الزيت، السكر، الزيتون، الزعفران، الأرز، الجزر، الباذنجان، الجب، الساقية، الشبك، الصفة أو الأريكة، الصودا، القاضي، الوصي، الفارس،

التعريفة، الديوانة، الرخصة، القبضة، والمخدة، الحلية، الدبوس، الجبر، الكيمياء، الضجيج.. إلخ، وهناك كلمة Carcayada (قهقهة) ومن العجيب أن هذه الضجة التى تحدث مع الضحك يشار إليها فى الإسبانية بكلمات من أصل عربى. وأكثر من ذلك فإن الكلمة الوطنية الإسبانية Olé ذات أصل عربى، وهى لا تعنى أكثر من التعبير العربى المشهور «والله»(٣٥).

وقد عرض أميريكو كاسترو أيضًا تأثيرات إسلامية أخرى على الأدب الإسبانى مثل التعقيد اللذيذ المشوه عند كاهن إيتا، الذى كان يمجد «الحب المجنون» و«الحب المحمود» فى آن، ويجب أن يفهم هذا من المنظور الإسلامى الذى يوفق بين الحب الجسدى والدين. وهذا الكاهن الذى اقتبس فقرات من اللغة العربية الدارجة فى كتابه، والذى استعار من الثقافة العربية مفهوم «القوّادة» يعتبره كاسترو حلقة وصل بين المسيحية والإسلام، ويرى أنه كان متأثراً بالإمام الفقيه ابن حزم القرطبى (من القرن الحادى عشر) أو بأحد تلامذته(٣٦). كما رأى كاسترو أن عدداً كبيراً من الكتاب الإسبان ظهرت لديهم أيضاً تأثيرات إسلامية مثل رايمون لول، وخوان مارتوريل، ومتصوفى عصر النهضة.

كما يرى كاسترو أن اليهود دخلوا أيضاً فى إطار القومية الإسبانية وأسهموا فى إدخال تعديلات عليها خلال القرون الوسيطة وعصر النهضة كانوا يشكلون طائفة لامعة ومتقدمة، شغل بعض أعضائها - كما رأينا - مواقع بارزة فى كل مجموعة نسبوا إليها: أطباء ومحامين، ومدرسين، وتجار، وصيارفة (كانوا يقدمون القروض بفائدة ٣٣٪ سنوياً مما جعل الناس تطلق عليهم صفة «المرابين» كما سخر منهم مؤلف ملحمة السيد المجهول فى شخصيتى راكيل وفيداس)، وكان الاقتصاد الإسبانى فى ذلك العصر يعتمد على قاعدة يهودية. وعندما أجبر الناس

على اعتناق المسيحية، شغل اليهود المتميزون والبرجوازيون المواقع التى كان يشغلها أسلافهم وأطلق عليهم لقب «المرتدين». وسوف يخرج من صفوف هؤلاء عدد كبير من قمم الأدب الإسبانى مثل دييجو دي سان بدرو، وخوان دي مينا، وفرناندو دي روخاس، وخوان لويس بيبيس، وفراى لويس دي ليون، والأخوان فالديس، وماتيو أليمان، وسانتاتير يسادى خيسوس، وخورخى دى مونتيمايور، وإرناندو دل بولجار، وبارتولومى دي لاس كاساس، وبالتاثار جراثيان. بل إن هناك بعض النبلاء جرى فى عروقهم الدم اليهودى مثل فرناندو الكاثوليكى الذى جاءه هذا الدم من جهة أمه، وكذلك بعض رجال الكنيسة (ذلك أن سلمان هاليفى حاخام بورغش عندما اعتنق المسيحية أصبح مطران بورغش وحمل اسماً جديداً هو بابلو دي سانتا ماريا، أما ابنه فكان ممثلاً للملكين الكاثوليكيين فى مجمع باسيليا الكنسى) (لهذا كانت أوروبا، ومعها حق، لا تثق فى نقاء الكاثوليكية الإسبانية فى ذلك العصر. فالإيطاليون، على سبيل المثال، كانوا يطلقون صفة Peccadi-glio d'Espagna «الخطيئة الإسبانية» على الهرطقة التى لا تؤمن بالتثليث). وبعض العاملين المشاهير فى محاكم التفتيش كانوا من هؤلاء اليهود المرتدين. ولنذكر حالتي توركيمادا ولوثيرو، إن الأدب الإسبانى في العصر الذهبى (القرنان السادس عشر والسابع عشر) قد صيغ، بدرجة كبيرة، فى سندان القلق الدنيوى لهؤلاء المسيحيين الجدد الذين وقع عليهم اضطهاد محاكم التفتيش، وعبء قوانين التطهير (التى وثقها بدقة ألبرت(٣٨) سيكروف)، ومن ثم كان من اللازم بالنسبة لهم أن يبرهنوا على استحالة نقائهم العنصري. لقد أصبح التعليم وإعمال العقل والفكر النظرى شيئاً فيه خطورة فى بدايات عصر النهضة لأنه كان مرتبطاً بهذه الجماعة البشرية المضطهدة.

وبالرغم من أن كاسترو لم يقل ذلك صراحة إلا أنه كان يقترح إعطاء درجة نسبية من التهجين الثقافي لإسبانيا. لكن الهجوم عليه ظهر بسرعة مثلما ظهر الدفاع الحار عنه. ولنشر، في إيجاز، إلى هذه المعركة[٣٩] إن بطل هذه المعركة الرئيسي هو كلاوديو سانشز ألبورنوص وكان قد نشر عام ١٩٢٩م كتابه «إسبانيا والإسلام» كما كان قد احتج على اللامبالاة التي أظهرها الفيلسوف خوسيه أورتيجا إزاء الظاهرة الإسلامية، حيث يعتبر كلاوديو أن التأثير الإسلامي كان وبالاً، وهو أصل كل مصائب إسبانيا. ويرى كذلك أن الحروب الطائفية قد أضرت كثيراً بالاقتصاد الإسباني، ومنعت قيام صناعة في إسبانيا على النمط الأوروبي. يقول في ذلك: «إن إفريقيا المتعثرة البربرية قد لوت مقادير شبه الجزيرة الأيبيرية، وأعطت لها دوراً كلف إسبانيا الكثير من الخسائر. وعندما مات الإسلام في الأندلس كان السم قد تغلغل في أحشاء إسبانيا[٤٠]».

وفيما يتعلق بالوجود اليهودي، يرى سانشز ألبورنوص أن مساهمتهم كانت دائماً ذات طابع سلبي. فقد كان اليهود مرابين بطبعهم (المصدر المذكور ص٤٧). وبعد ان نشر كاسترو كتابه «إسبانيا في تاريخها» رد عليه ألبورنوص بكتابه «إسبانيا، لغز تاريخي» (١٩٥٦)، حيث رفض البراهين التي اعتمد عليها هذا الباحث الرائد. وقد بلغت المعركة بين الاثنين درجة السباب، واستمرت فترة طويلة لم تنته إلا بموت كاسترو عام ١٩٧٢م، لدرجة أن سانشز البورنوص وضع الفصل الأخير من كتابه «الإسبان إزاء التاريخ» تحت عنوان «عندما يتحول البوص إلى حراب». وعلى أية حال فإن كل دارسي الإسبانيات تقريباً دخلوا حومة المعركة: فليو اسبتزر وصف «الواقع التاريخي لإسبانيا» بأنه محض خيال واسع، ورامون مينينديث بيدال اتهم

كاسترو بأن كلامه يتضمن أن القوط الغربيين لم يكونوا عنصراً حاسماً في تاريخ إسبانيا، أما العلامة المهذب المرن مارسيل باتيون، صديق كاسترو الشخصى، فقد اختلف برقة مع هذا الاتجاه المبالغ فيه - حسب رأيه - تجاه الإسلام ولكن باتيون Bataillon بالرغم من كل التحفظات، قبل بدرجة كبيرة التأثيرات السامية على الثقافة الإسبانية، وبخاصة عند المستنيرين وأتباع إرازمس، حيث درس ذلك دراسة ممتازة فى مؤلفه «إرازمس وإسبانيا».

وقد ورث تلامذة كاسترو وسانشز ألبورنوص هذه المعركة واستمروا في المناقشات. إذ هاجم إيوخينيو أسيسيو وأ.أ. باركر اتجاه كاسترو بعنف، بينما دافع عنه بتعاطف واضح ألبرت أ. سيكروف فى كتابه «أميريكو كاسترو وناقده إيوخينيو أسيسيو». ومن جهة أخرى رد أوتيس جرين على كاسترو فى كتابه «إسبانيا والتراث الغربى - الاهتمام القشتالى من ملحمة السيد إلى كالديرون» (١٩٦٣ - ١٩٦٦) حيث دافع عن الطبيعة الأوروبية والمسيحية للثقافة الإسبانية، مقترحاً بالتالى هوية غربية إسبانية بدون مشاكل أو صبغات. وقد أثار هذا الكتاب انتقاداً شديد اللهجة من جانب فرانثيسكو ماركيث فيانويفا فى مؤلفه «حول الهوية الثقافية الغربية لإسبانيا»، حيث عاب على جرين كونه يتهم كاسترو بأنه ينفى عن إسبانيا ثقافتها الغربية، وهى فكرة لم تطرأ أبداً على بال المعلم العجوز» (العمل المذكور ص ١٤٠). وهذا صحيح، ومن ثم ينبغى أن نوضح بأن كاسترو، مع كل المراجعات وكل التحفظات التى يمكن أن نطرحها على عمله، يعرض لهوية غربية فى الأساس، نعم، لكنها بالنسبة لإسبانيا ممزوجة بأشياء أخرى، نتيجة لتاريخها الصعب المتميز الذى عاشته بصفتها أمة فى حالة تكوين.

وهذه هى أهمية فكر أميريكو كاسترو، الذى مازال النقد حتى الآن

يأخـذه من منظورات أخـرى، وينبـغى أن نذكـر بالقـاعـدة النظرية الضرورية التى أفاد منها العلامة كاسترو، وجاءت منشورة فى دراسات مثل دراسة هنرى[٤١] كامين (أهمل المؤرخ، بلا شك، هذا الجانب)، ومحاولات التوفيق التى قام بها بيشينتى كانتارينو (بين الرُهبان والمسلمين)، وأيضاً دراسات المعركة نفسها بين المدافعين عن كاسترو والناقمين عليه، مثل الدراسة التى مرت بنا لخوسيه لويس جوميث مارتينيث، الذى حاول أن يكون موضوعياً قدر الإمكان فى مجال شائك جدا، ونحن نعرف، بالطبع، أن بعض المؤرخين، مثل الفرنسيين نوبل سالمون وفرناندو بروديل، قد ظلوا بمعزل عن هذه المشكلات وأسسوا نظريات حول تاريخ إسبانيا من منظورات أخرى. وعلى كل حال، فابتداء من دراسات أميريكو كاسترو - وبرغم المغالطات والأخطاء وحتى بعض المبالغات - أصبح من الصعب جداً إهمال البعد السامى للثقافة الإسبانية، حتى ولو كانت النية هى رفض هذا البعد تماماً. ولنضف هنا شيئاً لا يوضع عادة فى الحسبان عند التأريخ لهذه الظاهرة: فخلال السنوات التى أعد فيها كاسترو نظرياته كانت الدراسات السامية تزداد انتشاراً فى إسبانيا، على يد علماء من أمثال ميجيل آسين بلاثيوس فى الدراسات العربية، وخوسيه ماريا مياس فايكروسا فى الدراسات العبرية. ومن العجيب جداً (أو لعله أمر ذو دلالة؟) فى بلد ارتبط تاريخياً برباط وثيق مع العالم السامى، ألا يظهر فيه مستشرقون كبار إلا فى القرن العشرين[٤٢] (ففى القرن التاسع عشر وضعت القواعد للدراسات السامية المستقبلة، ولكن المجلات الكبرى المتخصصة لم تظهر ولم تبدأ فى جدية إلا فى هذا القرن مثل مجلة «الأندلس» ومجلة «سيفارد»). إن عمل أميريكو كاسترو التأسيسى، بالإضافة إلى اكتشافات (ويجب أن نسميها هكذا) آسين ومياس وتلامذتهما،

فرضت استمرار البحث فى هذه الاتجاهات، إن إسبانيا - وهذا شىء توصلنا إليه أيضاً من خلال بحثنا الدائب فى هذا الموضوع - لديها آثار من الإسلام ومن اليهودية تضفى على ثقافتها خصوبة شديدة التعقيد، ومثيرة للإعجاب، لم تبد لنا، فى أى جانب منها، سلبية. ومن اللازم أن تفحص هذه التأثيرات السامية بروح علمية، وبحب واتزان يليق بنا بصفتنا دارسين.

ولنترك الآن جانباً تاريخ هذه المعركة والمحاولات المختلفة لتفسير وضع إسبانيا بطريقة تجريدية، ونتوقف عند تلاحم المسيحيين واليهود والمسلمين على أرض شبه الجزيرة منذ فجر الحضارة الإسبانية. وأول نظرة نلقيها على العصر الوسيط الإسبانى تجعلنا نكتشف عالماً من التسامح المدهش بين الطوائف الثلاث، بالرغم من حرب الاسترداد والاضطرابات أو عمليات الاضطهاد المبعثرة. كانت الاتصالات الثقافية والإنسانية مستمرة وطبيعية. بل إن بطل حرب الاسترداد رودريجو دياث دى فيفار ظهر فى «ملحمة السيد» وهو يحارب ضد أبناء جلدته من المسيحيين إلى جانب ملك مسلم، كما ظهر على رأس جيش مختلط من المسلمين والمسيحيين. والسيد El Cid - واسمه نفسه تحريف للكلمة العربية «السيد» - كان يعيش على الطريقة الإسلامية فى بلنسية، وإذا أعطينا مصداقية للحوليات العربية نجد أنه كان معجباً بفنون الأدب الحماسى لدى المسلمين. وفى حالات أخرى أقل من هذه نجد أن الملك الفونصو العاشر الملقب بالحكيم قد أعلن نفسه ملكاً على الأديان الثلاثة، وهو الذى أدار مدارس المترجمين المشهورة فى طليطلة، حيث عمل جنباً إلى جنب المسيحيون والمسلمون واليهود، وأسس الجامعة العربية فى إشبيلية، التى لم تنل حظها من الدراسة حتى الآن.

وكما يرى هنرى كامين (العمل المذكور) فإن هذا التعايش الحيوى

والثقافي استمر طوال العصر الوسيط بفضل التوازن الاقتصادى الموجود بين هذه الطوائف البشرية الثلاث. وقد بدأ هذا التوازن فى التدهور بعد الانتصار المسيحي فى معركة Las Navas de Tolosa (العُقاب) عام ١٢١٢م، ولعلها أكثر معارك الاسترداد حسماً. وهذه المعركة الدنيوية سوف تنتهي، كما نعرف جميعاً، بعد الاستيلاء على غرناطة، حيث فرضت حينئذ السيطرة المطلقة من جانب المسيحيين على شبه الجزيرة. وقد خولت السلطة الجديدة الاقتصادية والسياسية للطائفة المنتصرة أن تبدأ التفرقة العنصرية ضد الطائفتين الأخريين. وهذه هى اللحظة التي تفاقمت فيها على وجه التحديد نزعة اللاسامية الإسبانية، ويؤكد كامين على أن هذه النزعة كانت شديدة العنف بسبب السلطة الهائلة التي كان يملكها اليهود المرتدون، الذين ورثوا المميزات القديمة لأسلافهم، والذين أصبحوا يمثلون جزءاً من البرجوازية الوليدة. وكان اليهود، بفضل قوتهم الاقتصادية وجانب السماحة الذى كانت تتمتع به إسبانيا الجماعية فى العصور الوسطى، قد تغلغلوا أيضاً داخل الطبقة النبيلة. (وهناك كتب مثل «وصمة الطبقة النبيلة فى إسبانيا» و«كتاب أراجون الأخضر» تحاول أن تبرهن بدقة على هذا الموضوع). ولم يكن القضاء على هؤلاء المسيحيين الجدد وشطبهم من خريطة إسبانيا الرسمية بالأمر السهل إذن. وعندما بدأت الطبقة البرجوازية الجديدة تشق لنفسها طريقاً من أوروبا، وتعمل على تحديث أفكارها وثقافتها كانت إسبانيا تنغمس فى صراع، أدى من بين ما أدى، إلى إضعاف البرجوازية الطليعية. ودخلت السلطات المسيحية فى عصر النهضة فى عملية شنيعة تقضى بخنق الثقافتين العربية واليهودية وهضمهما فى آن، وكانت محاكم التفتيش هى السلاح السياسى والاقتصادى - القائم على الدين - الذى استخدمه «المسيحيون القدامى» من أجل اضطهاد

«المسيحيين الجدد» الذين لم ترق لهم استقامة عقيدتهم.

وقد التقط استيفان جيلمان فى كتابه القيِّم «إسبانيا فى أدب فرناندو دى روخاس» (طبع جامعة برنستون، ١٩٧٢م) من أرشيف محاكم التفتيش بعض الحالات الدرامية ضد هؤلاء المرتدين وكشف عن طبيعة الحياة فى تلك الفترة المضطربة فى إسبانيا خلال عصر النهضة (القرنان السادس عشر والسابع عشر) حيث أفسح جانب التسامح الذى ساد خلال العصور الوسطى المجال لأكثر أنواع الاضطهاد شراسة. وقد هرب المرتد خوان لويس بيبيس إلى الأراضى الواطئة (هولندا) للعمل هناك مع إرازمس لأن محاكم التفتيش أحرقت أباه حياً بعد أن اكتشفت تعلقه بدينه القديم، ولم تكتف بذلك، وإنما تحولت إلى الأم فأخرجت عظامها وأحرقتها، لأنها كانت هى الأخرى متهمة بنفس تهمة التعلق بديانتها القديمة. أما لويس بونتى دى ليون - الذى سمى فيما بعد فراى لويس دى ليون - فقد اضطر لمغادرة مسقط رأسه فى مدينة قونقة لأن السلطات هناك علقت فى ساحة الكنيسة «ملابس العار» - كما يسمونها - لمن حكم عليهم من آبائه. وقد ألقى جيلمان الأضواء الروحية على حالة القلق التى كان يعيش فيها هؤلاء المهمشون، المضطرون إلى التستر، والملزمون بالقيام بعملية نقد ذاتى دائمة - وفى بعض الأحيان كان بعض هؤلاء المرتدين تتراخى وسائل دفاعهم عن أنفسهم وتصدر عنهم كلمات واعدة. وأبرز مثل لذلك ما حدث مع الفارو دى مونتلبان حمى فرناندو دى روخاس وأحد المرتدين المشهورين: فقد نسى لحظة انسجامه مع صورته الزائفة بصفته مسيحياً مستقيماً، وأثناء عبوره فى سرداب هادىء بمنطقة ليجانيس رد على الجملة المعروفة «كل شيء سخرية إن لم يفد فى الحياة الخالدة» بكلمات فاضحة تحمل الكثير من الشك حيث قال: «أنا هنا على ما يرام، وهناك

لا أدرى ماذا سألاقى» فكلفته هذه الكلمات غالياً (جليمان، العمل المذكور، ص٨٢). وعندما بدأت محاكمة مونتلبان طلب أن يكون دفاعه أمام محكمة التفتيش صهره المحامي العمدة فرناندو دى روخاس، الذى سوف يشتهر فيما بعد بتأليفه لقصة «ثليستينا القوادة»، ولكنهم ردوا عليه: «ابحث عن شخص غير مشكوك فيه!». وكانت النشوة والمناقشات الحامية غير مرغوب فيها لأنها كانت تؤدى أحياناً إلى أن يدين الإنسان نفسه. وفى عام ١٥٣٨م، وبينما كان جونثالو دى توريخوس سكراناً فى إحدى الكنائس، ندت عنه هذه الكلمات الإلحادية: «المسلمون كانوا يقولون حقاً. إنهم سوف يُمنحون الخلاص فى شريعتهم مثلما يحدث للمسيحيين فى شريعتهم» (المصدر المذكور، ص٨٤). أما المتحدث اللبق سانبريا، فقد صدرت عنه، خلال مناقشة حامية هذه العبارة: «أُشهد الله أنى يهودى، أشهد الله» (المصدر المذكور، ص١٠٠) وتفادياً لمثل هذه التجاوزات اللفظية، كانت محكمة التفتيش، فى العادة، تضع قوارص وكمامات من الحديد على أفواه المتهمين المدانين الذين يُحملون إلى المقصلة، حتى لا يشككوا الجماعات المحتشدة فى إيمانهم اليقينى. إن وجود قائمة كبيرة من النماذج الشعبية الملحدة والتى لم تدرس دراسة كافية حتى الآن، تدل على الواقع الأليم للمواقف المعيشية لهؤلاء الناس الذين لم يحسوا بالراحة باعتناقهم لأى دين. وها هو مثل واحد من بين الأمثلة التى قدمها جيلمان وهى عبارة تقول «ليس هناك إله، وإنما هناك فقط ميدان شوكوروفر» (حيث كان يُعدم المتهمون).

ولم تكن الأخطاء اللسانية وحدها هى الخطر، وإنما أوضح لنا الدارس أن بعض الحركات الجسمانية أيضاً كان يمكن أن تفشى السر القاتل. فقد اتهم ذات يوم شخص ما يدعى فراى ألونصو دى نوجاليس

بأنه ينبعج ويتلوى عند تأدية القداس، وفسر شانئوه حركاته بأنها تشبه طريقة الصلاة عند اليهود. وثمة آخر هو مارتين فرنانديس روبيو دارت شكوك حوله لأن والديه وزوجته كانوا ضمن من حكمت عليهم محاكم التفتيش، فظل هدفاً لفضول أهل قريته المصحوب بسوء النية طوال تأديته لأى قداس. وفي عام ١٥٢٢م قدم اثنان من جيرانه بلاغاً بأنهما شاهداه، عندما يضم يديه متظاهراً بالصلاة، يُدخل إبهامه بين سبابتيه: وقد فهما من ذلك أن هذا المرتد يقوم بفعل بذىء ضد المقدسات. وهذا التفسير أودى بحياة فرنانديس روبيو. ويقول جيلمان: إن المآسى التي كانت تحدث فى أيام الآحاد لم يكن فى الإمكان أن تمر دون أن تؤثر على تاريخ الأفكار في إسبانيا.

كل شيء كان يدعو للشك: عدم أكل الخنزير (وهو أمر تحرمه الشريعتان اليهودية والإسلامية)، والموت باتجاه الحائط، وارتداء ثياب نظيفة أيام السبت، أو ذبح الخروف بطريقة معينة. وفي دراسة مؤثرة لألبرت أ. سيكروف نجده يكتشف المركز الذى كانت تقوم فيه اليهودية المتسترة وهو دير سان خيرونيمو في جواد الوبى فى القرن السادس عشر: ذلك أن الرهبان الذين تسببوا فى الفضيحة، ومعظمهم من المرتدين المختونين، كانوا يوقدون الشموع ليلة الجُمع، ويمتنعون عن أكل الخنزير. ولكن الأمر المثير للشفقة فى هذا الموضوع هو أن بعضهم اعترف، بكل شرف، أنهم لا يعرفون بأى دين يؤمنون.

أما الموريسكيون المعمدون حديثاً فقد فزعوا أيضاً خلال سنوات تحولهم الاضطرارى الثقافى والدينى. وهناك وثائق كثيرة لحالات قدموا فيها للمحاكمة بسبب الاستحمام: هكذا أصبح الحمام خطراً لأنه مرتبط بالغسل والوضوء عند المسلمين. وذات يوم كان بستانى من أصل موريسكى يرش على نفسه ماء بارداً فى بئر، فكلفه هذا الحمام إلقاء

القبض عليه ومثوله أمام محكمة التفتيش. وقد عرض لويس كارديلاك في مؤلف أخير «بالفرنسية» عنوانه «الموريسكيون والمسيحيون - مواجهة جدلية» (١٤٩٢ - ١٦٤٠) (كلينك - سيك، باريس١٩٧٧م) لحالات عديدة لموريسكيين عانوا من الاضطهاد، وهي حالات شبيهة بما عرضه جيلمان في كتابه المذكور. وهاكم مثال واحد من أبرز هذه الأمثلة: ذات يوم دعا شخص مسيحي الموريسكية إيزابيل البدينة لتناول الطعام عنده، وبعد الأكل أخبرها بأن الشواء الذى تناولته بشهية كبيرة كان لحم خنزير، وعندئذ وضعت إيرابيل البدينة أصابعها في فمها لاستفراغ ما أكلته (المصدر المذكور ص٢٤). وهذا الفعل المقزز كما كان منتظراً، كلفها غالياً جداً. ولكن مثل هذه الحالة لم تكن قليلة. ذلك أن إحدى الوسائل التى كان يستخدمها المسيحيون القدامى للتأكد من استقامة جيرانهم على النهج الجديد كانت أن يقوموا بدعوتهم لتناول أطعمة محرمة مثل الخنزير والثعبان، ويلاحظوا ردود فعلهم(٤٤).

فما هي النتيجة الأدبية لكل هذا الوضع التاريخى الذى فصلناه على امتداد هذا الفصل؟ لا شك أنها كانت فى غاية الأهمية: فالأدب الإسبانى منذ بداياته نفسها في أوائل العصر الوسيط يفهم انطلاقاً من هذه الأوضاع التاريخية - الاجتماعية الخاصة جداً، ثم هو، فى المقام الثانى، منذ بداية عصر النهضة كان، فى جزء كبير منه، فى أيدى هؤلاء المسيحيين الجدد المضطهدين الذين لم تتغلغل روح المسيحية بعد في نفوسهم (على الأقل من وجهة النظر الدينية)(٤٦). ومن ثم فإن الأدب الإسبانى يعد أحد الآداب الأوروبية الأكثر صعوبة فى قراءتها وفهمها وفك مغاليقها الخاصة. وسوف نحاول اكتشاف هذه الجوانب الرئيسة، وإن كان بشكل موجز، لهذا الأدب المتشابك، الذى يحتاج

بدون أدنى شك إلى دراسة منفصلة.

ثم إن الضمائر المفزّعة للمرتدين في العصر الذهبى، تحت الضغط المتواصل لرقابة محاكم التفتيش، فضلاً عن الرقابة الذاتية، قد عبرت عن نفسها من خلال أدب فيه طعن مستتر، وفيه كثير من الحزن. وتجدر الإشارة إلى أن فكرة أن الأدب الإسبانى فى العصر الذهبى كان يعيش تحت الرقابة لم تأخذ حقها من الشيوع حتى الآن. فمروجو هذه الأمثال الملحدة في القرن الخامس عشر، الذين انتزع الدين انتزاعاً من آبائهم كانوا، من جهة أخرى غير قادرين على قبول دين العدو ببساطة ومن ثم وجدوا أنفسهم فى كثير من الحالات في وضع مبهم: أو بالأحرى فى حالة فراغ روحى حقيقى. ويرى استيفان جيلمان أن فرناندو دى روخاس المرتد بالتأكيد والوجودى قبل أن يظهر مصطلح الوجودية كان مثالاً رائعاً لذلك. إن اللاأدرية الممزقة عند بليبيريو(*) Pleberio، وهو يخاطب الإله (بعبارات مخففة عن «العالم» و«الثروة» و«الموت» و«الحب») تذهب إلى أبعد من حالة السلوان المسيحية وتخرج تماماً عن إطار قيم إسبانيا الرسمية، ولا يمكن تفسيرها إلا من خلال وعى المؤلف المحتضر الذى يشى برؤيته المحبطة للعالم. وإزاء هذا المونولوج المؤثر تصبح احتجاجات روخاس حول الدلالة الحقيقية لكتابه شبه هازلة إذ يقول «نيابة عن العشاق المجانين». وبالرغم من أن مارثيل باتايون يشك فى تفسير جيلمان فى مؤلفه «ثلستينا وفرناندو دى روخاس» فإن ماريا روسا ليدا، التى تختلف معه أيضاً فى كثير من المواضع، تقبل النهاية الرائعة للعمل، وهى نهاية غير مريحة ولا يمكن تصنيفها، وتعكس بصورة أمينة العقلية الممزقة لهذا المرتد فرناندو دى روخاس. ويبدو أن

(*) والد ميليبيا معشوقة كاليستو وهما الشخصيتان الرئيسيتان فى قصة فرناندو دى روخاس «سلستينا القوادة»، وقد أصابته هذه الحالة بعد انتحار ابنته. (المترجم)

أدب الكثيرين من هؤلاء المسيحيين الجدد قد أفسح المجال لظهور نصوص غامضة ينبغي أن نتعلم قراءتها بين السطور وأن نفك رموزها بعناية شديدة. وثمة مرتد آخر هو ماتيو أليمان وجه اتهامات لا تعقل لله ولنظام العالم: وكان نموذجه الأدبى الذى يتستر خلفه هو جوبيتر الذى أكد القصّاص أن خلقه للعالم لم يأت بالصورة المثلى. ويأتى هذا وسط ذلك العمل الأخلاقى الذى حمل عنوان «قزمان الفرجى». وهناك، بالطبع، حالات أكثر وضوحاً لكُتاب مرتدين يمكن أن نحدد هويتهم فوراً. ففى المسرح السابق على لوبى دى فيجا وبالأخص فى الأغانى الشعبية فى القرن الخامس عشر لم يتوقف المسيحيون الجدد عن الاحتجاج على وضعهم: ولنذكر هنا التصريحات المخلة لأنطون دى مونتورو عن كراهيته للخنزير وعن صفته اليهودية وهى الحالة التى عرض لها بإعجاب ماركث فيانويفا فى دراسة أخيرة(٤٧) له. على أية حال فإن بعض هذه الحالات مجرد منزلق، وليس من السهل، أو من المشروع تحديد هوية الكاتب اليهودى المتستر من خلال إنتاجه الأدبى المشوب بالقلق واللا أدرية.

ومع ذلك فهناك بُعد ثان لهذا التعقيد الأدبى الذى لا يمكن نفيه: فكثير من الكتاب فى العصر الذهبى - سواء كانوا من المرتدين أم لا - أشاروا بشكل مباشر إلى الوضع التاريخى والبشرى الذى عاشوا فيه، وإذا لم نفهم إشاراتهم الأدبية نفقد جزءاً كبيراً من العالم الفكرى المشروع لأعمالهم. لقد بدأ ميجيل دى ثرفانتيس قصته «دون كيخوته» بتقديم قائمة من الأطعمة التى اعتاد البطل تناولها: ونجد أنفسنا أمام غرابة أدبية لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى عقلية سائدة تسلط عليها شبح الأطعمة المحرمة. وهذا الكلف بها، كما يبدو للناظر، يحمل دلالة سامية واضحة. يقول ثرفانتيس: إن دون كيخوته يأكل Duelos Y

Quebrantos (الأحـزان والحسـرات) ومن ثم فـإن القـارئ الحصـيف يكتشف أن هذا يحمـل إشارة سـاخرة إلى وضع هـذا البطل القـصـصى المشهور وهو أنه من المسيحيين الجدد. ذلك أن الطعام المذكور عبارة عن طبـق مـن لحـم الخنـزير المخلوط بالبيـض، وهذا الطعـام كـان بلا أدنى شك مقـززاً بـالنسبـة لشـخص مرتد. وفى مقابـل ذلك نجد الشخصية الأخرى المزارع سانشو بانصا يفخر المرة تلو الأخرى بأنه «مسيحى قديم»، ويقيم مقـارنة هازلة بين بدانتـه المفـرطة وبين أكله لحـم الخنزير، وهو طعام ينفر منه أى مرتد بينمـا يثير شهيـة أى مسيـحى أصـيل مثله، ولا ننسى، من جـهـة أخـرى، الإشـارات السـرية التى يتـلاعب بهـا ثـرفـانتـيس، فـدون كيـخوته ذكى، خيـالى، ثائر، وفوق ذلك قـارىء نهـم، وبذلك يجـسـد كثيراً من الخصـائص التى كـانت مرتبطة بـاليـهـودى المرتد، بينـمـا الأمـى سـانشو هو المتحدث السـاخر باسـم الهوية المسـيحـيـة «النظيـفـة» الـتى لـم يختلـط دمهـا أبداً بدم البـرجوازية اليـهـودية - ثم إن حـالة ألدونثا لورنثـو Aldonza Loronzo تسـتـحق أن نكشـف عنهـا الغطـاء: فالموريسكى مترجم المخطوط العربى لسيدى حامد بن الجيلي(*) - أى لقصة دون كيخوته - ندت عنه قهقهة عالية عندما قرأ أن «هذه دولثينيا دل توبوصو (معشوقة دون كيـخوته).. يقـال إنهـا تملك أفـضـل يدين لتمليح لحوم الخنازير وإنه لا توجد فى كل منطقة لا مانشا امرأة أخرى تضـارعهـا فى ذلك» وهذه النكتـة لن تروق لنا إن لـم نفك رمـوزها: فـقـد كانت منطقة توبوصو مركزاً كبيراً للموريسكيين المرتدين ومن ثم فإن اسم ملهـمـة دون كيـخوته يحمل سـخرية مزدوجـة. ولنبـدأ باسم

(*) ذكر ثرفانتيس فى روايته أنه نقلها عن مخطوط عربى لسـيدى حامد بن الجيلي. وهذه كلمة وردت عرضًا فى الرواية ولم تأخذ حقها من الدراسة الموضوعية بعد: فهل كان الأمر كذلك بالفعل أم أنها مجرد حيلة فنية لجأ إليها مؤلف هذه الرواية الخالدة ؟. (المترجم)

«دولشينيا»، فهذا اسم رنان يبدو، في الظاهر، أن لا صلة له بقرية توبوصو في منطقة لامنشا التي جعلها المؤلف مسقط الرأس. وبما أن توبوصو كانت مركزاً لسكان غير أنقياء الدم لزم أن يُقرأ اسم ألدونثا Aldonza محرفاً هكذا «دولشينيا من بلد المور» (*). وفضلاً عن ذلك فإن دولشينيا تقوم بتمليح الخنازير: وهذا عرض لعادة مسيحية تبعث على اليأس، ومن المؤكد أنها كانت تهدف من ذلك إلى إخفاء أصولها المحتقرة. ثم إن الموريسكي نموذج للمسلم القادر على ترجمة نص الكيخوته من العربية في عصر كانت فيه هذه اللغة محظورة تماماً، ومن ثم أخذ يقهقه. ولعله رأى وضعه الخاص منعكساً فيما كانت تخفيه دولشينيا ولم يبد مستعداً للمخاطرة بإنهاء الموضوع بأنه يضحك من نفسه ومن مجتمعه. كان ثرفانتيس أحد الكتاب الأكثر شجاعة وشفافية في وطنه تجاه المشكلة التاريخية - الاجتماعية التي كانت تترصده، ولم تكن طعونه في كل الأحوال على تلك الرهافة التي رأيناها فيما سبق. وفي مهزلته ذات الفصل الواحد «عمد داجنصو» نجد الحوار التالي بين عمد القرية: «أتعرفون القراءة أيها المغرورون؟ -لا، بالتأكيد، / ولا يوجد أي شيء من هذا في شجرة عائلتي / وهل هناك إنسان مستقر نوعاً ما / يجلس لتعلم هذه الأوهام / التي تؤدي بالرجل إلى المجمرة / وبالنساء إلى البيت الواسع..» ومرة أخرى يكون هذا النص مغلقاً على من لم يحط علماً برموزه: إن ثرفانتيس يسخر بمرارة من أن كل نشاط ذهني - حتى القراءة - يقلل من قيمته لأنه مرتبط بالنموذج البرجوازي المثقف الذي كان من قبل يهودياً والآن أصبح في معظمه من المرتدين. إن ثرفانتيس يدين شيئاً فظيعاً هو الدعوة إلى همجية إسبانيا

(*) كان المسلمون - وما زالوا - يطلق عليهم في إسبانيا «المور» وهي كلمة محرفة عن مغربي (مراكشي أو موريتاني أو موريسكي)، ومن ثَمَّ يرى البعض أنها تطلق فقط على أهل شمال إفريقيا.. (المترجم)

بمرسوم[٤٨] ملكي.

إن الإشارات إلى الطائفة المضطهدة تملأ كتب الأدب في العصر الذهبي. فعندما يقول بابلوس في قصة «المحتال» لكيفيدو بأن أمه خرجت من أصلاب جماعة الأوراد (التراتيل) لا يعني شيئاً إلا التقليل من شأن هذا النسب. وعندما كان يُعمد المرتدون كانوا يختارون أكثر الأسماء التصاقًا بالمسيحية مثل سان بولس، سانتا ماريا، القديس يوحنا، الصليبي، أو اليسوعي، سان رومان، روساريو (مسبحة)، وغيرها من هذه الأسماء. وأفضل حوارات في قصة «لوثانا الأندلسية» للمرتد فرانثيسكو ديليكادو - المرتبط بأصوله - تهرب أيضاً بلا شك من القارىء الذى لا يدرى بهذا الموضوع. فقد حاول اليهود الإسبان في روما أن يتحققوا مما إذا كانت الجميلة لوثانا يهودية، وتوصلوا إلى ذلك عندما رأوها تطبخ القراصيا بالزيت مثلما يفعل اليهود وليس على طريقة المسيحيين. وهذا العمل الرائع، الذى مازال يحتاج إلى الكثير من الدراسة، يكشف بعمق عن رد فعل الجماعة اليهودية المتنصرة، من أصل إسبانى، في روما عصر النهضة إزاء حالات التستر، وعدم الثقة، ومعاداة السامية. وبالرغم من أن ديليكادو كان يكتب من روما، ومن ثم بعيداً عن الضغط المباشر لرقابة محاكم التفتيش الإسبانية، إلا أننا مازلنا حتى الآن نلمح وجود جرعة كبيرة من الرقابة - الذاتية في التعاليم الأخلاقية التى تراكمت في آخر كتابه. (ومع ذلك فإن هذا لم يمنع المؤلف من وصف أول مشاعر نسائية وصلت إلينا من الأدب الإسبانى.. وبالطبع كان لبعده الجغرافي عن إسبانيا أثر في ذلك رغم كل الضغوط النفسية) ومن العدل أن نقول إن علينا أن نقرأ هذا الأدب الإسبانى في العصر الذهبي بكثير من التبصر وكثير من الحذر المريب، وأن نحاول في قراءتنا الواعية أن نفك رموز هذا الأدب ومغاليقه.

ولنتوقف أخيراً عند بُعد إضافي لتشابك هذا الأدب الإسباني في العصر الوسيط وفي عصر النهضة وهو التأثير المباشر الذى مارسته الآداب السامية فيه. وهذه التأثيرات لم تكن ميراثاً خاصاً بالكُتاب المرتدين، وإنما كانت قاسماً مشتركاً عند المسيحيين القدامى والجدد على حد سواء. لقد أعلن الأدب الإسباني بدءاً من أصوله الجميلة المشتابكة بصوت عال، عن طابعه المهجن: فالخر Las Jarchas في نهاية الموشحات الأندلسية اكتشفها، كما هو معروف، كاتب عبراني هو س.م. شترن الذى لم يعرف ماذا يفعل بهذا الاكتشاف حتى مرت السنوات وجاء خبراء من أمثال المستعربين ودارسي الإسبانيات أ.ر. نيكل، وإميليو جارثيا جوميث، ومينينديث بيدال، ودامسو ألونصو فأعطوا لهذا الموضوع حقه من الدرس. ومن العدل أن نقول إن مينينديث(*) بيلايو لم يستطع أن يفهم هذه الخرجات المكتوبة بحروف عربية، والتى كانت تتطلب نقاداً يجيدون اللغتين الإسبانية والعربية، والواقع إنه تم التوصل إلى حل هذه الصعوبة الهائلة أخيراً عند كتاب من أمثال جيمس ت. مونروى، وريتشارد هيتشكوك، ومارجيت فرنك. ولنتوقف لحظة: إن الأدب الإسباني المبكر موثق في نصوص بلغتين في نهاية قصائد مكتوبة بالعربية أو بالعبرية. وهذا التهجين في هذا الشعر الغنائي الأول فيه عمق كبير، لأن اللغة التى أنشد بها لم تكن القشتالية، وإنما كانت اللغة المستعربة El Mozárabe، وهي لهجة رومانية مخلوطة بالعربية، ومكتوبة بحروف عربية أو عبرية. ومن ثم فإن إعادة تشكيلها(٤٩) صعب جداً كما أشار إلى ذلك، بحق، ريتشارد هيتشكوك. ولعله من المفيد أن نكرر هنا مثالاً ضربه إلياس(٥٠) ريفير

(*) رائد النقد الحديث في إسبانيا، وصاحب كتاب «أصول الرواية» ولد عام ١٨٥٦ في سانتندير بشمال إسبانيا وتوفي عام ١٩١٢ وهو صاحب مدرسة كبيرة في النقد. (المترجم)

لكى يوضح الصعوبات التى تكتنف نصاً أصليًا فيه «خرجة». وسوف نقدمه أولاً بحروف عربية وعبرية (من اليمين إلى اليسار) ثم ننقله كما هو بحروف لاتينية. وأخيراً نترجمه إلى الإسبانية الحديثة - والعارف باللغات السامية الأصلية سوف يلحظ على الفور الحريات الواسعة التى تعامل على أساسها كاتب الخرجة أو مترجمها. وأياً كان الأمر فإنه من الواضح أن أى دارس للإسبانيات غير متخصص فى علوم الاستشراق لن يستطيع أبداً دراسة الخرجات فى مصادرها الأصلية. وهاكم المثال:

كى فرى أوكى شرد دميب	כי פראיר או כי שראד דמיבי
حبيب	חביבי
نن تطلعن دميب	שמטולגש דמיבי

ky fry 'w Ky Srd dmyb	Ky of' yw 'w Jy Syr'd
hbyb	hbyby
nns ttlgx dmyb	mun Tytwlgs dmyby

Qué faré yo o que Serad de mibi habibi
mon te Tolgas de(*) mibi

(المصدر المذكور ص١٢)

إن جزءاً أساسياً من المتعة التى أحس بها المستمعون الأولون لهذه الخرجات المرصعة فى الموشحات الطويلة العربية والعبرية قد جاء تحديداً من طابعها المهجن. فالوشاحون القدامى، وهم رجال الأدب الشعبى أو الفولكلور قبل ظهور هذا المصطلح، كما أطلق عليهم بحق دامسو(٥١) ألونصو كانوا يختمون قصائدهم الجميلة بالعربية أو العبرية

(*) ترجم هذا المثال إلى اللغة العربية هكذا:
ماذا سأفعل أنا أو ماذا سيكون منى يا حبيبى
وأنت لا تتساهل معى
وهذا مثل من أمثلة كثيرة. وقد قدم الدكتور أحمد هيكل فى كتابه «الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة، الطبعة الثانية، دار المعارف ١٩٨٢م، مثلاً آخر (ص١٥) عند ذكره لموشحة أبى بكر بن بقى المتوفى سنة ٥٤٥ هـ=

الكلاسيكية بأبيات شعبية - الخرجات - يستطيع الجمهور المتلقى أن يتفاعل معها فور إلقائها ويتغنى بها مع الشاعر. ولعل التأثير كان مماثلاً لما يحدث مع مستمع آخر أحدث ينصت لإنشاد الأغنية الرعوية الأولى لشاعر عصر النهضة جارثيلاسو (بل وحتى إنيازة فرجيل) خاصة وأن القصيدة كانت تنتهي دائماً بنفس الوزن ونفس الموضوع. فى الغناء الشعبى. فهذا الجمهور الذى كان يعيش فى شبه الجزيرة في القرن العاشر الميلادى، والذى لم يكن بدائياً على أى نحو، كان يستمتع بالتجربة الفنية التى يتضمنها هذا النوع الشعرى المهجن.

وكثير من هذه الخرجات، التى لا يكاد يشك أحد الآن فى أصلها الرومانى، كانت رقيقة جداً فى تناولها لموضوع الحب، وبعضها الآخر كان يحمل طابعاً شهوانياً وشرقياً. وينبغى أن نذكر بأن هذه الخرجات هى التى بدأ بها الأدب الإسبانى وليس بملحمة السيد. أما فى الخرجة التالية فنجد المحبوبة، التى لا تتفق فى شيء مع بلدياتها خمينا Jimena،

= وكان من أعلام الوشاحين فى عهد المرابطين، وتبدأ هكذا

لحظات بابلية متعت قلبى عشقًا
ولى ثغر مفلّج لا ئمى منه موقى

ثم يختمها بالخرجة التى تقول:

ألب ديه إشت ديه دي ذا العنصر حقًا
بشترى مو المدبّح ونشق الرمح شقًا

وكما يقول الدكتور هيكل فإن هذاالختام مزيج من ألفاظ عربية وأخرى «رومانثية» والفقرة الأولى معناها «هذا اليوم يوم فجرى» أى مشرق فالكلمة الأولى منها وهى كلمة «ألب» من الكلمة الأسبانية alba بمعنى فجر، والكلمة الثانية وهىّ «ديه» معناها يوم، وهى فى الأسبانية dia، والكلمة الثالثة وهى إشت معناها هذا، وهى فى الأسبانية este.. الخ

انظر الكتاب المذكور للدكتور أحمد هيكل، وانظر مقال آنخل جونثاليث بالنثيا «الشعر الأندلسى وتأثيره فى الشعر الأوروبى» فى كتاب د. الطاهر أحمد مكى» دراسات أندلسية فى الأدب والتارخ والفسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص١٧٢» وانظر غير ذلك من مراجع كثيرة فى الموشحات والأزجال الأندلسية. (المترجم).

تصف وضعاً جنسياً من خلال ذكر الحلى. فتقول :

Non T'amarey iltá Kon as - Sarti
an Tayma Jal Jáli ma' a qurti (٥٣)

لن أحبك إلا بشرط
أن تجمع خلخالى مع قرطى

وهناك أمثلة أخرى من الأدب المهجن يصعب جداً على الدارسين من غير المستشرقين فضلاً عن دارسى الرومانيات معالجتها. فالعلامة ريمون لول، الذى لم يكن يعرف اللاتينية، وكان يعرف العربية ولهجة مايوركا بالذات كتب بعض أعماله باللغة العربية. ودوم سيم دى كاريون (من القرن الخامس عشر) ينسب، كذلك، إلى ثقافتين فى وقت واحد: ففى الإسبانية كتب كتابه الشهير «حكم أخلاقية» وفى العبرية - تحت اسم رب شيم توب بن أردوتيل بن اسحق - كتب أعمالاً مثل Widduy (اعتراف) وMa'ase (عمل)(٥٤)

إن نظريات خوليان ريبيرا القديمة حول الأصل العربى لأدب الملاحم القشتالى، والتى لاقت حظاً سيئاً فى وقتها، أصبحت الآن من أكثر الأشياء بريقاً فى دراسات الفارو جاليس دى فوينتيس (ولنذكر كتابه عن المعارك، حكايات الحماسة والفروسية، طبعة جريدوس، مدريد، ١٩٧٣م، فضلاً عن كتابه «الأدب الحماسى العربى والأدب الحماسى القشتالى» طبعة أريل، برشلونة، ١٩٧٨م)، ودراسات فرانثيسكو ماركوس مارين (الشعر القصصى العربى والحماسى الإسبانى، طبعة جريدوس، مدريد، ١٩٧١). وأياً كان أصل الأدب الحماسى وهل هو عربى أم لا، فإن الأمر المؤكد، إزاء دراسات مثل هذه، هو أن قوة التأثير الإسلامى على الأشعار القديمة المؤسسة للهوية الإسبانية لا يمكن نفيها.

وقليلون هم النقاد الذين نفوا وجود العناصر العربية «فى كتاب الحب المحمود» لخوان رويث. فهناك دراسات أخيرة تواصل الاكتشافات

في هذا الصدد، على طريق أميريكو كاسترو ودامسو ألونصو، صاحب المقال الشيق «حسناء خوان رويث كلها[٥٥] مشاكل» الذى يبرهن على أن النموذج الجمالي الأنثوى عند كاهن إيتا عربى: إنها امرأة «عريضة الردفين» و«مفلجة الأسنان». أما ريتشارد كينكاد فيربط بين لغة كاهن إيتا القادر على تقديم عدة مستويات من الدلالة فى وقت واحد، وبين اللغة التى كان يستخدمها المتصوفة المسلمون فى أعمال مذهبية ومليحة من نفس الطابع. إن خوان رويث منجم حقيقى فى هذا الصدد، ومازال كتابه يحمل مفاجآت لا حصر لها لدارسى الإسبانيات.

والعلامة آسين بالثيوس. فى أعماله المقارنة الإسبانية - العربية، ربط منذ عدة عقود بين التصوف الإسبانى والتصوف الإسلامى. فليل الروح المظلم عند يوحنا الصليبى مرتبط بنفس الفكرة عند ابن عباد الرندى كما يرى آسين[٥٧]، وقلاع القديسة تيريسا لها صلة بنص «النوادر» المجهول المؤلف، وفضلاً عن أن متصوفة القرن السادس عشر فى إسبانيا لهم صلة كبيرة بمذهب «الشاذلية» الصوفى. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لا يتسع المجال لذكرها: فدون خوان مانويل، وبالتسار جراثيان وأيضاً كالديرون دى لاباركا تناولوا حكايات وموضوعات أدبية مرتبطة بالنثر العربى فى العصر الوسيط.

أما الآثار العبرية فمازالت تحتاج هى الأخرى إلى الكثير من الدراسات، ولكن ينبغى أن نذكر أعمالاً رائدة فى هذاالمجال مثل مؤلف الكساندر حبيب أركين (تأثير الشروح العبرية على فراى لويس دى ليون) وكتاب ميّاس فايكروسا حول تأثير الشعر الدينى العبرانى الإسبانى على فراى لويس (انظر الهامشين رقم ٣٠ و٣٢) ولا ننسى أن كتّاباً مثل فراى لويس كانوا يجيدون العبرية إجادة تامة: وإن وضعه بصفته دارساً للعبرية فى شلمنقة، جعل الكثيرين من زملائه - كما نعرف جميعاً - لا يثقون به.

ولعل أكثر الأشباء وضوحاً لهذه النزعة السامية الإسبانية المحتضرة، والتى مازالت فاعلة حتى الآن، هى الأدب الألخميادو - الموريسكى، الذى كُتب بالقشتالية (الإسبانية) لكنه يطلب أن يكون المرء عالماً باللغة العربية حتى يحيط به علماً لأنه منسوخ بحروف عربية. وهذا الأدب، فى معظمه، غير مطبوع حتى الآن (وسوف نخصص له دراستين فى هذا الكتاب)، وهذا الأدب المنسوب إلى المنشقين العاملين فى الخفاء يعطينا الفرصة للإطلالة على عملية إبادة المسلمين المتأخرين فى إسبانيا من وجهة نظرهم هم أنفسهم. كان ذلك إذن فى القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما لجأت إسبانيا، التى يعتبرها أوتيس جرين «ذات هوية غربية فقط» إلى خنق آخر أثر للهوية الشرقية فيها.

ولكن «إفريقيا» لم تمت موتاً كاملاً خلف جبال البرانس، حتى بعد أن تحدد بواسطة مرسوم صادر من محاكم التفتيش ومن خلال عمليات الطرد الجماعى (١٤٩٢ - ١٦٠٩م) القضاء الرسمى عليها فى العصر الذهبى. لقد كانت عملية الامتصاص الثقافى للاتجاه الشرقى فى الهوية الإسبانية عسيرة، لدرجة أن أحد المبدعين الإسبان من النصف الثانى من القرن العشرين لم يحس بالشفاء من التعلق بهذا التاريخ «غير المريح»، فأسلم نفسه لمهمة المراجعة والدعوة إلى استعادة هذه الهوية الثقافية المفقودة. إنه القصاص والمفكر حوان جويتيصولو، الذى خصصنا له الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب[٥٨]. إن صدور أعماله «استعادة الكوندى دون خوليان»، و«خوان بدون أرض»، و«مقبرة» و«الحوليات الإسلامية» التى تعطى الانطباع بأن ثمة قارورة انفجرت من الضغط بعد عدة قرون، لا يمكن أن تفهم إلا من خلال استيعاب الثقافات ومراحل التاريخ المتلاحمة لإسبانيا، التى لا تحمل هوية غربية مصمتة، بل هى هوية غربية تحمل صبغة شرقية ●

حواشى الفصل الأول

١- "Sobre la occidentalidad Cultural de Espana" en Relecciones de Literatura medieval, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 167 - 168.

٢- History of The Arabs. From The Earliest Times To The Presant, Macmillan, London, 1968

٣- M ecca The Blessed and Madinah The Radiant, Elek Books, London, 1974

٤- انظر حتى (Hitti) العمل المذكور. فى هذه الدراسة التاريخية والثقافية الموجزة عن الحضارة الإسلامية اعتمدنا فى الأساس على هذا البحث، الذى هو كلاسيكى فى بابه.

٥- انظر أيضاً كتابه The Decline and Fall of The Roman Empire طبعة ج.ب. بيورى. لندن، ١٨٩٨، الجزء السادس، ص١٥ وما بعدها. وعلى العكس من ذلك نجد حتى لا يعطى أهمية حاسمة لانتصار مارتل لأنه يرى أن عملية التوسع الإسلامية كانت قد توقفت ولم تعد قادرة على تقديم المزيد. يقول: «والحق أن انتصار مارتل لم يسفر عن شيء. فموجة العرب / البربر كانت قد أصبحت بالفعل على بعد آلاف الأميال من مكان البداية فى جبل طارق ووصلت إلى حالة سكون عادية. لقد فقدت قوة دفعها، بل فقدت نفسها نتيجة الخلافات الداخلية والأحقاد بين هذين العنصرين (العرب والبربر) مما بدأ يحط من معنويات جيش عبدالرحمن. ذلك أنه فيما بين العرب أنفسهم لم يكن هناك إجماع فى الشعور أو الهدف (المرجع المذكور، ص٥٠١)».

٦- يرى خوان بيرنيت (Estudios sobre historia de la Ciencia medieval) وهذا الكتاب منشور فى برشلونة - بياتيرا عام ١٩٧٩م، أن صناعة الثلج والبرد يمكن أن تكون قد عرفت منذ عصر العباسيين على الأقل. ففى قصة من قصص «ألف ليلة وليلة» يدور كلام حول مشروب مثلج. ويذكر الحمدانى (المولود عام ٣٩٨هـ الموافق ١٠٠٧م) النبيذ فى حالة اختلاطه بالثلج. وكان الثلج يستخدم كذلك لأهداف طبية: فالطبيب الإسبانى نيقولاس مونارديس من القرن السادس عشر يعرض فى «كتاب الثلج» (ص٥٦٠ - ٥٦٢) عدة وصفات طبية لابن سينا تتضمن هذا العنصر.

٧- سوف يصل بعض شعراء المتصوفة مثل الفارسى جلال الدين الرومى إلى آفاق جديدة من الدقة عندما يرى فى الامتزاج الحميم بين الوردة والسكر (وهذا يحدث فى مربى الورد المسماة فى الفارسية Golshekar) استعارة لفضل الله

في اتحاده مع كينونتنا البشرية. انظر مولانا جلال الدين الرومي-Odes Mys tiques (Dîvâne shams - e Tabrîzî) ترجمة وحواشي إيفادى فيترى ميوريفيتش ومحمد مقري، طبعة كلينشويك، باريس ١٩٧٣م، ص٢٧.

٨- من الأهمية أن نتوقف عند وصف حفلة عشاء في بغداد في العصر الإمبراطوري، صورها لنا علي المزاهيري في صورة إيحائية على النحو التالي: (ثم تنقل المؤلفة باللغة الفرنسية وصفاً لهذا الحفل، ونحن نفضل، بدلاً من ترجمة هذا النص الفرنسي إلى اللغة العربية، أن ننقل وصفاً مشابهاً عن مآدب الوزير ابن الفرات ورد في كتاب «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع» لآدم ميتز، الجزء الثاني، ص١٩٥). يقول: «يروى عن الوزير ابن الفرات في مآدبه أنه كان يدعو إليها في كل يوم تسعة من الكتاب الذين اختص بهم، وكان منهم أربعة نصارى، فكانوا يقعدون من جانبيه وبين يديه، ويقدم إلى كل واحد منهم طبقاً فيه أصناف الفاكهة الموجودة في الوقت من خير شيء، ثم يجعل في الوسط طبقاً كبيراً يشتمل على جميع الأصناف، وكل طبق فيه سكين يقطع به صاحبها ما يحتاج إلى قطعة من سفرجل وخوخ وكمثرى، ومعه طست زجاج يرمي فيه بالثفل، فإذا بلغوا من ذلك حاجتهم واستوفوا كفايتهم رفعت الأطباق، وقدمت الطسوت والأباريق، فغسلوا أيديهم، وأحضرت المائدة مغشاة بدبيقي فوق مكبة خيازر، ومن تحتها سفرة أدم فاضلة عليها وحواليها مناديل.. فإذا وضعت رفعت المكبة والأغشية، وأخذ القوم في الأكل، وأبو الحسن بن الفرات يحدثهم، ويؤانسهم، ويباسطهم، فلا يزال على ذلك والألوان توضع وترفع أكثر من ساعتين، ثم ينهضون إلى مجلس في جانب المجلس الذي كانوا فيه، ويغسلون أيديهم، والفراشون يصبون الماء عليهم، والخدم وقوف على أيديهم المناديل الدبيقية ورطليات ماء الورد لمسح أيديهم وصبه على وجوههم».

٩- انظر دراسته الرائعة:

La Cultura hispanoárabe en Oriente Y Occialent, Ariel, Barcelona, 1978.

١٠- انظر كتابه La escala de Mahoma (معراج محمد)، وهو ترجمة من العربية إلى القشتالية واللاتينية والفرنسية تمت بأمر الملك ألفونسو العاشر الحكيم، وزارة الخارجية، مدريد، ١٩٤٩.

١١- توجد كتب كثيرة عن موضوع الطب الإسلامي، ومن بين الدراسات الرئيسية تبرز أبحاث خوان بيرنيت Historia de la ciencia espanola, Instituto de Espana, Madrid, 1975 وأبحاث لويس جارثيا بايستير Historia social de la medicina en España de los siglos XIII al XVI, Akal Edlitor, Madrid, 1476, Medicina, Ciencia Y minorias marginadas = Los moriscos, Granada, 1976.

وقد احتضرت الثقافة الطبية العربية الكبيرة على يد المورسكيين فى القرن السادس عشر. وهم الذين كتبوا، على الرغم من ذلك، عددا كبيرا من الرسائل العلمية حول هذا الموضوع. وأنا حاليا أقوم، بالتعاون مع تلميذتى جلادى بيريث أليروتى من جامعة بويرتوريكو، بطبع مجموعة وصفات طبية موريسكية غريبة عثرت عليها فى المخطوط رقم T-16 فى مكتبة أكاديمية التاريخ الملكية فى مدريد.

١٢- عن هذه الموضوعات انظر:

Juan Vernet, La Cultura árabe.., Historia de La ciencia... Y Astrologia Y astronomia en el Renacimiento. La revolucion Copernicana, Ariel Quincenal, Barce Lona, 1974.

وانظر كذلك:

José Mariá Millás Vallicrosa, Estudios Sobre Historia de La Ciencia española, Consejo Superior de Investigaciones Cientficas, Barcelona, 1949.

١٣- The European Discovery of America. The Southern Voyages. 1492 - 1616, Oxford University Press. New Yourk, 1974.

١٤- عملان إسبانيان رائعان هما- "El Libro de buen amor" Y "La Celestina", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.

١٥- أبياته الشهيرة عن نخلة الشرق التى انتقلت إلى إسبانيا، وهى موجودة فى كل المنتخبات الشعرية الأندلسية تقريباً. وقد ترجمها أ.ر. نيكل إلى اللغة الانجليزية، وترجمها آخرون إلى اللغة الإسبانية من بينهم ميجيل خوسيه هاجيرتى. تقول هذه الأبيات:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة	تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهى فى التغرب والنوى	وطول التنائى عن بنى وعن أهلى
نشأت بأرض أنت فيها غريبة	فمثلك فى الإقصاء والمنتأى مثلى
سقتك غوادى المزن من وبلها الذى	يسح ويستمرى السماكين بالوبل

١٦- انظر ف. بارجيبور، العمل المذكور.

١٧- هذا هو تعليقه فى كتاب «طبقات الأمم» طبعة شيخو، بيروت، ١٩٢٠، يقول: «وأما سائر هذه الطبقة التى لم تعن بالعلوم فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان منهم موغلاً فى بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التى هى نهاية المعمور فى الشمال، فأفرط بُعد الشمس عن مسامقة رؤوسهم، وبرد هواؤهم، وكثف جوهم فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلاطهم فجة. فعظمت أبدانهم، وابيضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذا دقة الأفهام،

وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشا فيهم العمى والغباوة».
راجع: فيليب حتّى، تاريخ العرب History of The Arabs المصدر المذكور.
١٨- نحن ندين لقلم دامسو ألونصو بمقال صارم في الأدب المقارن عن موضوع
"Poesía arabigoandaluza y poesía gongorina en Estudios Y ensayos gongorinos, Gredos, Madrid, 1960, pp. 13-65.
والحق أن قراءة الشعر العربى الأندلسى الذى ترجمه إميليو جارثيا جوميث إلى الإسبانية فى نصوص لقيت إقبالاً شديداً من قبل شعراء جيل ١٩٢٧م قد تركت انطباعاً عن وجود عناصر باروكية (اتجاه عرف بكثرة المجازات والاستعارات) مدهشة حقاً. وقد ظهر للوهلة الأولى أننا أمام أدوات شعرية عمل على نشرها بعد ذلك الشاعر القرطبى الكبير جونجورا. ومن الأهمية بمكان أن نتوقف قليلاً عند نموذج تظهر فيه العبقرية الملهمة والخيال الجامح. يقول أبو زكريا (المتوفى عام ١٢٤٩م) فى أبيات يتغنى فيها بفقاعات النبيذ المزبد أو ما يسمى «بالحبب»:

ملىء بها الكأس فالتهب ... وكسته ثوبا من اللهب
وعلا فوقها الحباب فلم ... تبصر العين مثل ذا العجب
ضرم النار فوقه برد ... كائن عنه منه فى النسب

انظر كتابى إميليو جارثيا جوميث:
"Cinco Poeta musulmanes, Biografía Y estudios, Austral, Madrid, 1959" Y "Poemas arabigo - andaluces, Austral, Madrid, 1959"
١٩- انظر كتاب هنرى بيريس:
La Paésie andalouse en arabe Classiqye au XIo-Siécle, Librairie d'Amerique et d'Orient. Paris, 1953, p. 353.
وقد ترجم هذا الكتاب ترجمة جيدة إلى الإسبانية بقلم مرثيديس جارثيا - أرينال تحت عنوان:
Esplendor de Al - Andalus. La Paesía andaluza en árabe Clásico en el Siglo XI Sus aspectos generales, Sus Principales Temas Y su Valor documental, libros Hiperión, Madrid, 1983, pp. 356-357.
وانظر كذلك القصيدة المؤثرة التى كتبها المعتمد بن عباد من منفاه فى أغمات، والتى يقول فيها:

فيما مضى كنت بالأعياد مسروراً ... فساءك العيد فى أغمات مأسورا
ترى بناتك فى الأطمار جائعة ... يغزلن للناس ما يملكن قطميرا
برزن نحوك للتسليم خاشعة ... أبصارهن حسيرات مكاسيرا
يطأن فى الطين والأقدام حافية ... كأنها لم تطأ مسكاً وكافورا
لا خد إلا تشكى الجدب ظاهره ... وليس إلا مع الأنفاس مطمورا

أفطرت في العيد لا عادت إساءته   فكان فطرك للأكباد تقطيرا
قد كان دهرك إن تأمره ممتثلا   فردك الدهر منهيا ومأمورا
من يأت بعدك في ملك يسر به   فإنما بات بالأحلام مغرورا

٢٠- «ابن زمرك، شاعر الحمراء» (Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra) كلمة ألقيت بأكاديمية التاريخ الملكية في ٣ فبراير عام ١٩٤٣، وطبعتها أرملة استانسلاو مايسترى، مدريد، ١٩٤٣، ص ١٠-١٠٣.

٢١- The Alhambra, Harvard University Press, 1978.

٢٢- انظر نيكل، الشعر الإسبانى - العربى (Hispano - Arabe Poetry p. 107) ويقول البيتان:

أنا والله أصلح للمعالى   وأمشى مشيتى وأتيه تيها
أمكّن عاشقى من صحن خدى   وأعطى قبلتى من يشتهيها.

وانظر كذلك الدراسة الجميلة لفيلهلم هوينرباخ المنشورة بمجلة «الأندلس» تحت عنوان: "Notas para una Caracterización de Walláda"

Al And.. XXXVI (1971), pp. 467-473.

٢٣- El Kitáb al - Sihr Wa- L-si'r de Ibn al -Jatib, Al And, XXXVIII (1973) pp. 393-414

وانظر كذلك دراسته بمجلة الأندلس أيضاً:

"Notas Sobre La poesia amorosa de Ibn Abd Rabbihi".

Al An, XXXV (1970) pp. 355 - 380.

٢٤- María de Jesús Rubiera Mata, "Poemas de Ibn al - Jabbáb en La Alhambra", Al And, XXXV (1970), pp. 454 = 473

وعن الشعر والنظرية الشعرية فى الأندلس انظر كذلك أبحاث أحمد طرابلسى «نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، دمشق، ١٩٥٦. وبحث جيمس ت. مونروى:

"Hispano Arabic Paetry During The Caliphate of Cordoba", en Arabic Poetry. Theory and Development, Ed. by G.E. Von Grunebaum, Otto Harrasowitz, Wies - ba den, 1973, Paginas 125=154.

والدراسة الجميلة لإميليو جارثيا جوميث: "El Frio de Las joyas", Al And, XIV (1949), pp. 463-466.

٢٥- A History of The Jews, Alfred A. Knoff, New York, 1965.

٢٦- A History of Je wish Literature (Translated by Bermard Mar Tin), 2 Vols., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. 1972.

٢٧- Literatura hebraicoespanola, Nueva Coleccio'n Labor, Barcelona, 1967.

٢٨- Manual de Historia de la literatura hebrea, Gredos, Madrid, 1960.

٢٩- Essays of The Writing of Abraham Ibn Ezra, Trubner & Co., London, 1887, Y The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah: Edited from Manuscripts and Translated, The Hause of The Jewish Book, New York, 1873.

٢٩- (مكرر) طرح برنارد لويس في دراسته عن «اليهود في الإسلام» The Jews of Islam (طبعة جامعة برنستون، ١٩٨٤) افتراض التعايش السلمي بين اليهود والمسلمين خلال العصر الوسيط وعصر النهضة. وقد كان هناك بالفعل تعايش جماعي سلمي بشكل عام، لكن لويس لا يفسره على أنه كان نتيجة للتسامح، بل يميل أكثر إلى أنه كان نتيجة للسيطرة التي كان المسلمون يخضعون لها أتباعهم من غير المسلمين. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن هؤلاء المهمشين الذين فرض عليهم دفع الجزية كانوا مواطنين من الدرجة الثانية إلا أنهم كانوا يتمتعون بدرجة معينة من حق المواطنة، وبعض الحقوق الأخرى التي تحمل من المزايا ما هو أفضل بكثير مما نجده حالياً عند كثير من الدول الحديثة (وانظر كذلك العرض الذى قدمه نورمان أ. ستيلمان لهذه الدراسة في مجلة New York Review of Books العدد ٢١، أكتوبر ١٩٨٤م، ص ٣-٤).

٣٠- انظر مقال خ. م. مياس فايكروسا:

"Probable influencia de La poesía sagrada hebraica espanola en la poesía de Fray Luis de León?, Sefarad, XV (1955), Páginas 261-285.

٣١- †Alejandro Diez Macho, Mosé Ibn Ezra como paeta Y preceptista, Instituto Arias Montano, Madrid - Barcelona, 1953.

٣٢- La influencia de la exéges hebrea en los comentarios de Fray Luis de León, Imstituto Arias Montano, Madrid, 1966.

٣٣- †Américo Castro y el origen de los espanoles. Historiá de una polémica, Gredos, Madrid, 19775, p. 198.

٣٤- "La Polémica suscitada por Americo Castro", Razón Y fe, CLVII (1959), pag. 343. Citado por Gómez Martinez, op. cit., pp. 198-199.

٣٥- حكت لنا زميلة من جامعة هارفارد هي وسماء شرباش أن المطربة الشهيرة فيروز، المحبوبة جداً من الشعب اللبناني، عندما تظهر على المسرح يقابلها الجمهور بهتاف «يا الله، يا الله!!»، وهذه هي أصل كلمة الإعجاب عند الإسبان "Olé"، وحتى الآن مازال العرب يقولون، عندما تقع عيونهم على امرأة جميلة

أو فنان أو أى شيء له قيمة: «الله!». والقصاص الإسباني خوان جو يتيصولو، فى محاولته اقتناص كلمات إسبانية ذات أصل عربى فى روايته «إعادة إحياء الكونت دون خوليان» (طبعة خواكين مورتيث، المكسيك، ١٩٧٠م) يعلن فى صفحة ٩٩ من هذه الطبعة الإسبانية: «لا تنس كلمة Olé». وانظر كذلك المصطلحات العربية الجميلة عند خوليان ريوس مثل Algarabia فى روايته Lar-noche de san Juan va, Babel de una (لارفا، ليلة من ليالى سان خوان) طبعة Mall، برشلونة، ١٩٨٤م.

٣٦- إميليو جارثيا جوميث وترجمته لكتاب «طوق الحمامة» لابن حزم (طبعة Ali-aza Editorial، مدريد، ١٩٧١)، وهو يختلف فى هذه النقطة مع كاسترو، وإذا كنت تريد دراسات أخرى عن احتمالات التأثير الإسلامي على خوان رويث فاقرأ الفصل الثانى من هذا الكتاب وعنوانه «حول برج النجوم عند كاهن إيتا».

٣٧- إن مصطلح «متحول أو مرتد» ليس دقيقاً، لأنه يستخدم عادة لكي يشير لا إلى تحول اليهودى أو المسلم إلى المسيحية فقط، وإنما كذلك إلى الشخص المنسوب إلى هذه السلالة أو تلك.

٣٨- فى دراسته المهمة:

Les Controverses des statuts de "Pureté de Sang en Espagne du XVo- au XVIIo- Siécle, Di lier, Paris, 1960.

٣٩- نحن نعتمد فى الأساس على الدراسة المذكورة لخوسيه لويس جوميث مارتينيث. Américo Castro Y el Origen de los espanoles.

٤٠- Espana Y el Islam, Revista de Occidente, VII (1929), p. 27.

٤١- La Inquisicio'n espanola, ed. Grijalbo, S.A. Barcelona México,1972

٤٢- عن الاستشراق الإسبانى انظر دراسات جيمس ت. مونروى:

Islam and The Arabs in Spanish Scholarship. Brill, Leiden, 1970.

وأبحاث مانويلا مانثاناريس دى ثيري:

Arabistas espanoles del siglo XIX, Lnstituto Hispano Arabe de Cultura, Madrid, 1972.

وخوان جويتيصولو:

Crónicas Sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982.

وخوان جويتيصولو يحتاج إلى دراسة منفصلة بصفته مستشرقاً إسبانياً (وكذلك أوروبياً) لأنه متأثر جداً، كما سوف نرى فى نهاية هذا الكتاب

بدراسة إدوارد سعيد المهمة عن الاستشراق، والتى تعيد طرح ظاهرة الاستشراق الغربى من الأساس.

٤٣- "Clandestine Judaism in The Heironymite Monas - Tery of Nues- tra Senora de Guadalope", Studies in Honov of M.J. Bernadette, Las Americas Publeshing Co., New York, 1955, pp. 89-115.

٤٤- هذه العمليات كانت منتشرة جداً فى العصر الذهبى الإسبانى. وهذا ما نجده بارزاً فى الوثائق المهمة لأرشيفات محاكم التفتيش التى استفاد منها بشكل جيد دارسون من أمثال خوان كارو باروخا، وأنخيلا سيلك، ومرسيدس جارثيا أرنيال وغيرهم. ونحن ننصح القارىء المهتم بمراجعة مجلة بإزسخمخر، وهى منجم ثرى جداً يشتمل على معلومات فى هذا الشأن، فضلا عن مجموعة المقالات الرائعة حول هذا الموضوع والتى جمعها أ. ريدوندو A. Redondo تحت عنوان : Les Problémes de L'exclusion en Espangne XVIo - XVII - Siécles, Publicacion de La Sorbonne, Paris, 1983.

٤٥- ليس الإسبانى فقط، بل أدب شبه الجزيرة كلها. انظر الدراسة المهمة لهيلدر ماسيدو Helder Macedo المعنونة:
Do Significado Oculto de Menina e Moça' (Moraes Editores, Lisboa, 1977).
وفى هذه الدراسة يفك المؤلف مغاليق النص على أساس المفتاح الأدبى للتفسير اليهودى.

٤٦- نذكّر مرة أخرى بأننا نبرز فى هذه الدراسة الحالات الأكثر درامية للمرتدين المنشقين. ولا شك أنه كانت هناك حالات كثيرة لمرتدين بسطاء استوعبوا الأمور بسهولة: ولعل حالة القديسة سانتاتير يسادى خيسوس من أبرز الأمثلة على ذلك.

٤٦- (مكرر) قدم لنا أنطونيو ماركيث Antonio Márquez Literatura e Inqui- sición en Espana 1478 - 1843 (Taurus, Madrid, 1980)
أول دراسة منظمة عن نتائج رقابة محاكم التفتيش على الأدب الإسبانى. ومن النافع جداً أن نتحقق من: ما هى الأعمال التى مورست عليها الرقابة أو الإدانة، ومن هم المؤلفون الذين حوكموا خلال هذه العصور الطويلة من الرقابة الفكرية التى عانت منها إسبانيا؟ ومن العجيب أن المؤلف يرفض نظريات أميريكو كاسترو وس. جيلمان حول الأثر المحدد الذى اعتقد هذان العالمان أن رقابة محاكم التفتيش قد تركته فى نص مثل نص «ثيلستينا القوادة». ومازال الباب مفتوحاً لدراسة بانورامية عن كيف انعكست هذه الرقابة، وكذلك الرقابة الذاتية على نصوص إسبانية خضعت لها. وبالنسبة لماركيث فإنه لا يتوغل فى دراسة هذه المشكلة، ولكن كتابه قد مهد الطريق لمن يأتى بعده من الدارسين ويتخصصون فى هذه المادة.

٤٧- "Jewish Fools of The Spanish Fifteenth Century", HRL (1982), pp. 385-409.

٤٨- إن عبارات مثل : «فليمت الذهن!» أو عبارة الفيلسوف ميجيل دى أونا مونو «فليكتشفوا هم!» لابد وأنها كانت، على نحو ما «ذات صلة بمسألة عدم الثقة الطويلة التى عانى منها النشاط الفكرى خلال عصر النهضة الإسبانى».

٤٩- Some Doubts About the Reconstruction of The Kharjas" BHS L (1973), Páginas109-119.

٥٠- Quixotic Scriptures. Essays on The Textuality of Hispanic Liter- ature, Indiana University Press, 1983, p. 12.

٥١- «أغانى الصديق المستعربة» بمجلة Filologia Espanola, XXXIII (1949) pp. 297 - 349, refundide en "Primavera Temprana de La Literatura europea. Madrid, 1961.

٥٢- من المستحيل أن نتوقف هنا عند الأبحاث الكثيرة التى كتبت عن «الخرجة» ابتداء من المقال المشهور للكاتب س.م ستيرن S.M. Stern "Le Vers finaux en muwassaha et á L'étude du Vieux dialect espagnol "mozarabé", AL And., XIII (1948), Páginas 299-346.

ونحن نود فقط أن نبرز أن هذه القصائد الأولية التى اهتم بها دارسون كبار من أمثال رامون مينديث بيدال، ودامسو ألونصو، وإميليو جارثيا جوميث، وبريان دوتون. ومارجيت فرنك، ومياس فايكروسا، ونيكل، وليو سبتزر، وخ.م. سولاسولى وآخرون، بدءاً من عام ١٩٤٨م، نقول إن هذه القصائد تمر حاليا بعملية مراجعة متأنية على يد جيمس مونروى، وريتشارد هيتشكوك.

٥٣- Apud Las jarchas romances de La serie árabe en su marco. Seix- Barral, Barcelona, 1975, p. 145.

٥٤- انظر الطبعة الأخيرة لأوغسطين جارثيا كالبو Agustin Garciá Calvo Don Sem Tob. Glosas de Sabiduria o Proverbios Morales Y otras ri- mas, Alianza Editorial, Madrid, 1947.

٥٥- En "De Los siglos Oscuros al Siglo de oro", Gredos. Madrid, 1964, pp. 86-99.

٥٦- "Arabic Mysticiam and The Libro de buen amor" en "Estudios Literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld Con Motivo de su ochenta aniversario, Ed. Hispam, Bar- celona, 1974, pp. 51-70.

وانظر إضافة إلى ذلك حاشيتنا رقم ٣٦.

٥٧- انظر كتابنا:

San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre la filiacion semitica de su poesia mistica Colegio de México/ Universidad de Puerto Rico., 1985).

ومن أجل رؤية أكثر شمولاً انظر دراسة كريستوبل كويفاس Cristobal Cuevas El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mistica española, Ed. Istmo, Madrid, 1972.

٥٨- يتضح للناظر أن مراجعتنا الموجزة عن وجود موضوعات وبواعث سامية فى الأدب الإسبانى لا تنطوى على أى نوع من الإسهاب. فمثلاً موضوع مثل الإكثار من استخدام إشارات إسلامية فى الآداب الإسبانية، الذى تكلمنا عنه فى مقالنا عن: «وجها العملة - المسلم فى الأدب الإسبانى فى عصر النهضة» يحتاج إلى دراسة إضافية، وإن كان من المهم أن يقيم الدارس مقابلة بينه وبين نفس الصيغة فى الآداب الأوروبية والأمريكية الحديثة. فالشاعر المحدث مانويل ماتشادو يبين عن عاطفة شديدة الصلة بأعماقه عندما ينشد: أنا من الجنس العربى، صديق الشمس القديم/ الذى كسب كل شىء، وفقد كل شىء/ وروحى هى روح الناردين عند العربى الإسبانى». فهذا الكلام ينأى به - بحق - عن الأدب الموريسكى الدخيل عند كاتب مثل واشنطن إرفينج. وعلى نفس المنوال، عندما يقدم غرناطى مثل جارثيا لوركا فى كتابه «ديوان التماريت» Tamarit Diván (١٩٣٦) تجارب مكتوبة على شكل قصائد Casidas أو Gacelas لا يمكن أن يكون كلامه صادراً عن مجرد تلقائية حضور الموضوع الأدبى التقليدى عن الإسلام.

ومن جهة أخرى مازال ينقصنا، فى هذه الصفحات، دراسة الموضوع السيفاردى على نحو ما ظهر فى الرواية وفى الشعر فى القرنين التاسع عشر والعشرين (عند جالدوس، وكونشا إسبينا، وفرنانديث أردبين)، وهذا ما حاولت أن تكشف عنه بدقة تلميذتى نيللى خورخى دى بونيلا فى أطروحتها للدكتوراه المقدمة إلى جامعة بويرتوريكو تحت عنوان:

Testimonios Histórico - literarios del exódo hebreo : Contribucion a las estudios sefarditas (1979).

ونحن نحيل القارىء إلى تلك الأطروحة. ولعل دراسة الحضور المتواصل لهذه الموضوعات الأدبية العربية واليهودية فى الأدب الإسبانى تكون موضوعاً لكتاب قائم بذاته.

الفصل الثانى

حول بُرج النجوم عند كاهن إيتا

إهداء.. إلى ستيفن جيلمان

لقد اتضح لنا من خلال «كتاب الحب المحمود» أن مؤلفه كاهن إيتا كان شديد الإعجاب بعلم النجوم[1]، فبعد أن أظهر لنا عظمة هذا العلم عند الحديث عن ملك المسلمين Alcaraz (*)، قام القاص / البطل (فى الرواية) بإعطائنا نبذة محددة بشكل فجائى عن وضعه التنجيمى الخاص، إذ ذكر أنه مولود تحت برج فينوس (الزهرة) الذى يجعل المرء من ذوى الرغبة القوية في الجنس. وإن التوجهات الجنسية الخاصة عند الكاهن قد أكدت خطوة بعد خطوة هذا الميل الشديد عنده للناحية الجنسية حسبما قضت بذلك النجوم. يقول:

«فى هذا النجم القدرى فينوس أعتقد أنى ولدت، وكنت دائماً فى خدمة السيدات اللائى عرفتهن، والخير الذى قدمنه إلىّ لم أنسه أبدا وقد خدمت كثيرات منهن كثيراً، ولم آل جهداً فى ذلك».[2]

لقد شغل حب الأوانس بالفعل كل وقت الكاهن وكل جهوده: ولنتذكر أن كتاب «الحب المحمود» ما كان سيوجد لولا تتابع الاندفاعات الغرامية التى يقوم عليها بناء العمل. ولقد منحت فينوس، من جهة أخرى، للكاهن الجوال، صفات أخرى لابد أنها ساعدته فى أهدافه الجنسية: فقد أعطته شباباً دائماً، ومنحته براعة فى الحديث، ثم إنها جعلته لا يألو جهداً فى سبيل إشباع غريزته الجنسية على الرغم من حظه السيء أحياناً فى مجال العشق.

وقد وضعنا كاهن إيتا على الطريق الذى يمكن أن يوضح المصادر التى اعتمد عليها فى معتقداته التنجيمية: وهذه المصادر تعود بالدرجة الأولى إلى اثنين من المؤلفين القدامى وهما بطليموس وأفلاطون فضلاً

(*) لعل هذا الاسم تحريف أجنبى لاسم «الخراز» أو أى اسم عربى آخر قريب من ذلك. (المترجم)

عن عـدد آخـر كـبـيـر من المعلمين الذين أغـفـل المؤلف، لسـوء الحظ، أسماءهم. فلنتأمل عن قرب هذه المعلومات السابقة الممكنة عن برج فينوس، الذى قال خوان رويث (كاهن إيتا) إنه ولد فيه. واستعانة المؤلف بأفلاطون. وتباهيه بذلك، لن يفيدنا هنا كثيراً ذلك أننا حتى فى محاورة «تيمون» (أو عن الطبيعة) لا نعثر على إشارة واضحة إلى التأثير الذى تمارسه فينوس على الاتجاهات الشهوانية عند الناس. أما بطليموس، فعلى العكس من ذلك، بدا وكأنه يقدم تفسيراً لبعض مواقف كاهن إيتا حول البرج الخاص به. فكتاب «المقالات الأربع»[٣] المشهور للعالم السكندرى، المكتوب فى القرن الثانى الميلادى، يضع - كما هو معروف - نظاماً لمعرفة العصر، ويؤسس قواعد نظرية علم النجوم وتطبيقها حتى أيامنا تلك. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذا النص كان بمثابة الكتاب المقدس لعلماء النجوم فى أوروبا خلال العصر الوسيط. ومن ثم فإننا نحرص على أن نكتشفه فى ضوء أفكار خوان رويث حول تأثير الكواكب على طباع الأشخاص.

والقراءة الفاحصة لكتاب «المقالات الأربع» تؤكد لنا، على الفور، أن الكاهن كانت لديه معرفة غير دقيقة بالمرة وسطحية عن هذا النص، بل ربما تكون معرفته به عن طريق السماع فقط، كما سوف نوضح ذلك فيما بعد. ففى المقام الأول أعلن خوان رويث أنه ولد فى برج الزهرة، مع أننا إذا أخذنا الموضوع بجدية لا نجد هذا البرج فى علم النجوم[٤]: فالزهرة نجمة أو كوكب يتحكم، حسب النظرية البطلمية، فى برجى الثور والميزان، لأن منزله هناك. نستخلص من ذلك أن خوان رويث صاحب الشخصية الظريفة جداً قد ولد فيما بين شهرى أبريل ومايو (برج الثور) أو فيما بين سبتمبر وأكتوبر (برج الميزان). ولننظر ما يقوله بطلميوس عن شخصية المولودين تحت تأثير كوكب الزهرة:

«إذا كانت الزهرة هى المتحكمة، جعلت من أتباعها لينى الجانب، طيبين، عاشقين للملذات، مؤهلين للأعمال الإنسانية البارزة، شغوفين بالنظافة وبالمشاهد، غيورين، بسعداء، متمردين على العمل، فنانين، ظرفاء فى تصرفهم، متدينين، ذوى أجسام حسنة المظهر، حالمين، دمثى الطبع مع ذويهم، كرماء، رحماء، يلزمون جانب المصلحة بسهولة، بدون اندفاعات، وطالما أسلموا أنفسهم للذات الحسية»(٥).

وقد اكتشفنا، وكان فى ذلك بعض المفاجأة، أن التوجه الشهوانى أهميته قليلة جداً بالنسبة للمولودين فى هذا البرج، وأكثر من ذلك فإن المنتسبين إلى برج الزهرة لا يبلغون هذه الصفة السلبية فى مجال العشق إلا عندما يكون كوكب الزهرة فى وضع سيئ. أما الأساس فهو أن طابع (حالياً من الأفضل أن نقول الجانب النفسى) أبناء الزهرة يتمثل فى الرقة المفرطة وشدة التأثر، وفيه ميل واضح، بالإضافة إلى ذلك، إلى الفنون والعروض الفنية، فهؤلاء الحالمون المفرطون فى الرقة يتولد لديهم، عندما يكون كوكبهم فى حالة تعارض وليس فى حالة تعامد، استعداد لا شك أنه كان يمكن أن يثير الفزع عند خوان رويث، وهو أنهم يكونون فى رقتهم أكثر قرباً من الأنوثة والنساء. (ولو أن الكاهن قرأ «المقالات الأربع» جيداً لعمد إلى إنكار أن يكون هذا هو نجمه).

ووفقاً لما جاء فى كتاب «المقالات الأربع» فإن الكواكب تغرس فى الناس الاستعداد للحب. ويرى بطليموس أن التوجه الشهوانى عند أى شخص ينبغى أن يدرس اعتماداً، فى الأساس، على الوضع الذى يشغله كوكب المريخ. فالزهرة تجعل المرء أميل للشبق فى حالة واحدة وهى عندما تتلاقى مع المريخ أو مع المريخ وزحل (الفصل الرابع، ص٥). وفى حالات قليلة جداً تحدُّ الزهرة من القدرة الجنسية عند الذكر: من بين هذه الحالات عندما تتحكم النجمة فى المرحلة الثالثة من العمر أو مرحلة الشباب.

ولكن كل الشبان - أياً كان برجهم أو نجمهم - يعيشون مرحلة التيقظ الجنسى، ولا يميز بينهم كثيراً أن تكون الزهرة هى المختصة بهذه السنوات المزهرة. ومن جهة أخرى فإنه من العدل أن نشير إلى أن كاهن إيتا كان قد تخطى سنوات المراهقة عندما قام بمغامراته الغزلية المبثوثة فى كتاب «الحب المحمود» إذن فشبابه المبكر ليس هو الذى يمكن أن يحدد وضعه بصفته منتسباً لكوكب الزهرة.

ومع ذلك فقد قدم لنا بطليموس معلومات كثيرة جداً عن المولودين مع الزهرة. وكتاب «المقالات الأربع» فى هذا الصدد يصلح كدليل رائع ومدهش عندما يتأمل المرء فى الصفات الجسدية والأخلاقية التى كانت عند كاهن إيتا الأديب. (وبالطبع فإن كل هذا يعنى أن نأخذ مأخذ الجد ما قاله لنا خوان رويث عن برجه وعن قراءاته لبطليموس). وباعتبار أن كاهننا ينتسب إلى الزهرة فلابد أنه كان ذا بشرة ناصعة، وعينين جميلتين لامعتين. (فهل يكون بسبب ذلك أن يقوم تروتاكونفنتوس، فى نهاية المشهد الأخير من فصل السيدة إندرينا، بإطراء جمال عينيه «التى تشبه عيون المها»؟). ومع كل هذا فإن الكاهن كان يمكن أن يحس بالانزعاج لو عرف ما عرضه بطليموس حول هذا النوع من الشخصية إذ قال: «إن فينوس تؤثر فيهن (أو فيهم) مثلما يؤثر جوبتر، وإن كان على نحو أكثر جمالاً ورشاقة وروعة فيما يتعلق برقة المرأة، وهى تتفوق على وجه الخصوص فى جميع النواحى المؤثرة الأكثر طراوة ورقة وعذوبة» ولا شك أن الميل للأنوثة (أو كما ترجمه ف. أ. روبنس فى كتابه المذكور ص ٣١١ Womanish and effeminate in figure لا يتلاقى جيداً مع الفكرة التى كان يعرفها عن نفسه بطل كتاب «الحب المحمود»، بل ولا مع صفات الكاهن التى ظهر لنا من خلالها، بالطبع خارج السياق التنجيمي، بمظهره الجسمانى القوى.

ويمكن أن نتكهن بأن خوان رويث قد أظهر اشمئزازاً من الأنشطة الخاصة بأبناء الزهرة. إذ يشير بطليموس إلى: «أن الزهرة عندما تتحكم تجعل من أبنائها فنانين، ميالين للأنشطة المتصلة بالروائح، والأنبذة، والألوان والرسومات، والعطور، والزينات، وعلى سبيل المثال، فإنها تجعلهم عطارين، وبائعي زهور، وأصحاب خانات (فنادق). وصيادلة، ورسامين، ونُساج، ومصممي أزياء» (١٧٩).

ولابد أن خوان رويث كان شديد الضيق بكل هذه العطور، والأصناف، والأزهار، والملابس المنمقة. ولعل نجمه كان أكثر توافقاً مع الانتقالات التي وجدناه يقوم بها في كتاب «الحب المحمود»: فالزهرة تتكفل بإمداد المرء برحلات ليست آمنة فقط ولكنها ممتعة أيضاً. وفيما يتعلق بجانب الصحة فإن نجم خوان رويث له اختصاص بحاسة الشم، وبالكبد، وبالجسد: فالمعاناة الجسدية كانت تبدو، بلا شك، متوافقة مع الإفراط الجنسي عند هذا الكاهن المغامر. ومن جهة أخرى، فإننا نكتشف أشياء غريبة جداً: فلو أن الكاهن جاء في وقت تعامدت فيه الزهرة مع زحل وتعارضت مع المريخ في لحظة ولادته، إذن لصار عقيماً (أليس مما يثير الدهشة أن هذه الشخصية بالرغم من مغامراتها الجنسية لم تعقب أبداً أولاداً). ومع ذلك يبدو أن خوان رويث لم يأت في وقت كانت فيه الزهرة والكواكب المضيئة تسبح في مداراتها الذكرية، أو كان فيه الهلال مصحوباً بكواكب سيئة الطالع، وإلا لولد محروماً من أعضائه الجنسية، أو على الأقل أصابته فيها أضرار بالغة، ونحن جميعاً نعرف أن الاكتمال الجنسي عند الكاهن كان شرطاً لابد منه لكتابة «كتاب الحب المحمود». ومع ذلك فإنه من العدل أن نقول إننا في ضوء كتاب «المقالات الأربع» نلاحظ أن الولادة مع الزهرة لا تؤدي فقط إلى عدم ضمان ذكورة بلا نقصان، وإنما تحدث عادة مشكلات في هذا

الجانب. إذن ليس هناك أدنى شك في أن خوان رويث قرأ بطليموس قراءة سيئة.

ووفقاً للعلم الذى قدمه بطليموس فإن الشخص المنسوب إلى الزهرة يموت إما عن طريق السرطان، أو الناسور، أو التسمم. ولكن المرفه خوان رويث، الذى كان يحتفل بالمائدة احتفالاً عظيماً، كان مؤهلاً لأن يموت بسبب الإفراط في تناول الأطعمة. أو لعله كان سيروح ضحية للسخريات التى اقترفها ضد عدد كثير من النساء فى الكتاب المذكور: ولو أن كوكبه الزهرة دخل فى حالة اقتران مع زحل وعطارد، إذن لفاجأه الموت عن طريق دسائس النساء.

ويرى بطليموس أن مناطق الأرض المختلفة تقع تحت تأثير كواكب محددة. فالزهرة، وزحل والجدى تتحكم فى مركز الأرض - مناطق تراقيا، وماسيدونيا، واليونان، وكريت، وثيكلاديس، والمنطقة الساحلية من آسيا الصغرى - وتجعل من سكانه ميالين للموسيقى، والنظافة، والاهتمام بالجسد. وتحت تأثير الزهرة فإن هؤلاء الناس أيضاً مهتمون بمزاولة الأسرار. ولا نرى الشهوة تلتصق كصفة بأبناء الزهرة إلا عند سكان آسيا الكبرى، والهند، وفارس، وبابل، ووادى الرافدين، وآشور، هؤلاء الذين يوقرون الكوكب تحت اسم إيزيس (Isis) ويخصصون له الأعضاء التناسلية. والنتيجة هى أن رجال هذه المناطق أقوياء جنسياً، ويجيدون الرقص، ومحبون للملابس الفاخرة المتأنقة.

يبدو إذن واضحاً أن الولادة مع الزهرة عند بطليموس لا تتضمن آلياً بأى حال من الأحوال أن يحكم على المرء بأن يكون ميالاً لشهوة الجنس. بل إن شروط بطليموس تؤكد أكثر بالنسبة للمنتسبين للزهرة على اهتمامهم بالدراسة، والعناية بالجسد، وحبهم للملابس والعطور. إن أبناء هذا البرج يبدون لنا فى أغلب الأحيان كائنات من أصحاب

الرقة الروحية الملحوظة، وهم لا يقعون فى خطيئة التوجه الجنسى المتهور إلا فى حالة ما إذا كان نجمهم فى وضع سيئ. وهذا ليس ببعيد جداً عن شهوانية كاهن إيتا المفرطة. إن خوان رويث كان صادقاً جداً مع نفسه عندما ذكر لنا بلهجة تنطوى على شرف مؤثر أنه لا يعرف من علم النجوم إلا النزر اليسير. وهذا صحيح: فلو أنه قرأ بطليموس لوضعه خارج سياق كلامه تماماً.

ولكن ربما كان هناك تفسير آخر لهذه القراءة «الناقصة» التى يبدو أن الكاهن قام بها لكتاب «المقالات الأربع» البالغ الأهمية. فمن المحتمل جداً أن كاتبنا أخذ أفكار بطليموس بعد تنقيتها فى عملية انتشار شعبى أدت إلى تبسيطها وتزييفها. وهذا التفسير يتفق تماماً مع إجمالى المواقف التى عرضها خوان رويث عندما أشار إلى علم النجوم. فوجهات نظره ذات الهرطقة الواضحة، شغلت الكثيرين من دارسى كتاب «الحب المحمود». ولنتذكر كيف يدافع خوان رويث بعاطفة متأججة عن الفكرة الخطيرة الخاصة بالمقدر أزلاً التى تجعلنا النجوم خاضعين لها، وهى فكرة غريبة جداً عن الفكر الدينى الرسمى فى ذلك العصر: يقول: «الذى يصعد إلى الكواكب مثل الذى يولد معها، هذا هو قدره، وهذه هى عطيته» (ص١٢٤) أى «كل ما يفعله الناس من أجل الهروب من مصيرهم لا جدوى منه». ويقول: لا يمكن أن نكذّب علم النجوم (ص١٢٥). ولكى يعطى الكاهن لجمهوره درساً عن تلك الحقيقة حكى ما حدث لابن ملك المسلمين واسمه الخراز Al caraz، ذلك أن خمسة من علماء النجوم قد رأوا طالع الطفل عند ولادته، ولكنهم جميعاً اختلفوا فى تكهناتهم: فقد رأى أحدهم أن الطفل سوف يموت مقذوفاً بالحجارة، ورأى الثانى أنه سوف يموت حرقاً، ورأى الثالث أنه سوف يموت بالسقوط فى هوة، والرابع أنه سيموت مشنوقاً ، والخامس أنه

سيموت غريقاً. وعندئذ أمر الملك بسجن المنجمين الخمسة الذين رأى بناء على هذا التناقض الواضح في كلامهم، أنهم غير صادقين. ومع ذلك فإن كل هذه النبوءات قد تحققت واحدة واحدة: فذات يوم كان الأمير، بعد أن صار رجلاً، ذاهباً للصيد، فسقط عليه وابل عنيف من حجارة حاول أن يهرب منه بنخس فرسه. وفجأة سقط شعاع أحرقه وهدم القنطرة التي كان يمر عليها، فوقع في النهر. وهناك غرق بينما ظلت ملابسه معلقة بشجرة مغمورة في الماء. إذن فقد تحققت النبوءات الخمسة حرفياً، وهنا أطلق الملك الخرّاز سراح المنجمين وأجزل لهم العطاء. ومن ثم يبرز المغزى من حكاية خوان رويث وهو أن النجوم تحدد مصائرنا، وبذا يختم خوان رويث حكايته في نشوة واضحة قائلاً: إنني أعتقد في صحة ما يقوله المنجمون (١٤٠).

وكل النقاد تقريباً متفقون على أن التعديل الخفيف «الكاثوليكي» الذي أضافه الكاهن إلى نهاية الحكاية - وهو أن الله يمكن أن يغير من مسار النجوم في اللحظة الأخيرة بنفس الطريقة التي يستطيع بها أحد الملوك أن يلغي حكماً على أحد المجرمين - نقول هذه الإضافة إنما هي فكرة متهورة ودخيلة على الفكر الكاثوليكي السلفي.

ويرى فيليس ليكوى(٨) أن موقف الكاهن بالنسبة لقدرة النجوم يحطم القواعد التي كانت سائدة في العصر الوسيط، حيث كان يعتقد أن النجوم كانت تقف حجر عثرة أمام الإرادة الإنسانية. فالقديس توماس الإكوينى يشير إلى أن ممارسة الإرادة من أجل مغالبة تأثير الكواكب أمر صعب، ولكنه جدير بالتقدير وضروري للغاية، يقول: «إن معظم البشر يتبعون عواطفهم التي يمكن أن تثار عن طريق المشاعر الحسية، وذلك يمكن أن يكون استجابة للأجرام السماوية. أما القليل من البشر فيلزمون جانب العقل ويكونون من النوع الذي يتحكم في

عواطفه، حتى أن العارفين بهذه الأفكار يمكن أن يتنبأوا بالحقائق الغيبية بالنسبة للأكثرية. ومن المؤكد بصفة عامة، وليس بصفة خاصة، أنه لا يوجد شيء يمنع أحداً من البشر من أن يتحكم في عواطفه عن طريق إرادته الحرة» (Sun Theol) جزء ١، ص١١٥، ٤.

وهذا أيضاً هو رأى العالم الكاثوليكى المتأثر بابن رشد جان دي جاندون (القرن الرابع عشر)، وبوكاشيو فى كتابه "De Caribus" وأيضاً دانتى. والإسبان أيضاً لا يتخلفون عن ذلك: فمن مؤلف كتاب «فارس ظفار»، وخوان دى مينا، وماركيز سانتيانا، وكاهن تالافيرا، ولوبى دى فيجا، وبالطبع كالديرون دى لاباركا، نقول كل هؤلاء كانوا يبدون على النقيض من كاهن إيتا، وكانوا متفقين على أن النجوم تمارس تأثيراً بالميل عند الاختيار، لكنها لا تفرض ذلك بالقوة الجبرية. ويختم ليكوى كلامه بأن خوان رويث كان أقرب إلى العامة منه إلى المثقفين، وإن كان هذا لا يجعلنا نفكر فى التقليل من خطورة المشكلة التى عرضها على هذا النحو (المصدر المذكور، ص١٩٤). ويرى فريدريك هـ. كرامر وخوليو ثيخادور، من جهة أخرى، أن فكرة المصير المقدر أزلاً لا تنسب كذلك إلى بطليموس: «فبطليموس ينفى عن نفسه القول بالقدرية الخالصة عند النجوم»(٩). كما أن الاعتقاد فى القدر الحتمى ليست، فى الواقع، اسكولائية ولا بطلمية. ونحن لا نعثر عليها كفكرة شائعة - بل وتمثل معتقداً صحيحاً - إلا عند شعوب الإسلام. إنها موقف دينى موجود فى القرآن الكريم(١٠) - إذ ليس فى قدرة أى جهد إنسانى أن يغير من القدر - وهذا الموقف صار يشكل جزءاً من العقلية الشعبية الإسلامية على امتداد العصر الوسيط كله. (صحيح أن بعض المسلمين لا يعارضون فكرة حرية الاختيار. ومع ذلك معروف جيداً أن الحضارة الغربية ربطت فكرة القدرية الإنسانية ربطاً وثيقاً بالدين

الإسلامى). ويرى خ. رودريجيث بويرتولاس أن الموقف التنجيمي القدرى عند كاهن إيتا لابد أن يكون ذا أصل إسلامى. يقول: «لا يبدو أن الكاهن يمضي بعيداً جداً عن بعض المعتقدات العامية التي ليس لها أصل مسيحي صارم، وإنما لها أصل إسلامي»[١١] أما جوليو ثيخادور - الذى أثارته فيما يبدو هرطقة خوان رويث - فلم يستطع أن يتصور أنه يتحدث من تلقاء نفسه، بل يرى أيضاً أن علم النجوم القضائى عند الكاهن كان فى الواقع علماً كبيراً يصلح لأن يتدرع به ويحتمى من أى سوء، بعد أن ربط بين الإسلام والمسيحية (العمل المذكور، ص٥٧).

ويبدو أن رودريجيث بويرتولاس وثيخادور ليسا بعيدين عن الحقيقة، ذلك أن المشهد التنجيمى فى «كتاب الحب المحمود» يعتبر واحداً من أكثر المشاهد التصاقاً بالروح المدجنة فى كل الكتاب. ومما له دلالة أن خوان رويث يجعل حكايته التصويرية عن علم النجوم القضائى تدور فى أرض الإسلام: فالملك الخراز كان، كما نذكر، من ملوك المسلمين. ومنذ عدة سنوات شك بعض الكتاب مثل جوان كوروميناس[١٢] وخ.ب. ويكر شام كراوفورد[١٣]، وخ.ب. بروس[١٤] فى أن هذه الحكاية نفسها يمكن أن تكون ذات أصل شرقى[١٥]. وهذه الشكوك تبدو الآن مؤكدة بعد المقال القصير واللامع فى نفس الوقت لإدجار كونولتن[١٦]، الذى أوضح أن هناك حكاية فارسية حول مجموعة طوالع أطلقها بعض المنجمين عن ابن وحيد لأحد الملوك، وأن هذه الحكاية قريبة جداً من حكاية الملك الخراز فى كتاب خوان رويث أكثر مما هى قريبة من الإبجراما اللاتينية Hermaphroditus (أفروديت). وبالطبع فإن هذه لا تمثل التداخلات الوحيدة لكاهن إيتا فى الثقافة الإسلامية، التى يبدو أنه كان على معرفة جيدة بها من مصادرها الرئيسية. ودون أن يكون لدينا أى حافز للدخول فى

التفسيرات المتباينة التى دارت حول «كتاب الحب المحمود» المثير للجدل، فإننا نود أن نذكّر هنا بأن الاتصال اليومى لكاهن إيتا مع كل ما هو إسلامى واضح تماماً ولا يمكن أن يوضع موضع الشك. فهذا الكاتب الملغز (سواء ولد أم لا فى أراض إسلامية بجنوب إسبانيا، كما رأى ذلك منذ فترة قصيرة إميليو سايز فى أطروحة تنأى كثيراً عن البرهان الساطع)(١٧) كانت لديه معرفة بنظم الشعر بالعربية العامية، كما أنه كان يتلاعب بكلمات من أصل عربى (مثل Garoca أو Alaroca وهى العروسة)، ثم إنه قد تبنى النموذج الجمالى للمرأة المسلمة بإبرازه لمسألة «الأسنان المفلجة» التى أكد عليها كثيراً الناقد الأديب دامسو ألونصو، وهو أيضا يغمز لنا بعينه عندما ينصب السيدة جيميو Ximio عمدة على بوحيا لأنه يعرف جيداً أنه كان من منطقة تُصدر منها القرود إلى المراكز الأوروبية لتسلية الندماء أو البهلوانات(١٨). فهذا الاقتراب الحياتى التلقائى إذن هو الذى يمكن أن يفسر لنا كيف أن خوان رويث كان يجد نفسه متلائماً جداً مع الأفكار الشعبية التنجيمية عند العرب، الذين كانوا قدريين بشكل واضح، وذلك بأكثر من ميله إلى القديس توماس الإكوينى أو إلى العالم الجهبذ بطليموس. ويجسد فرانثيسكو ماركس فيانويفا هذه الظاهرة بمفهوم عام مثير للإعجاب عندما يقول: «لا يمكن أن نغفل عن أننا إزاء مكتوب خفيف «بلغة المداحين» وأن كل ما هو حاسم فيه موسوم بطابع شعبى. إن مصادر أفكاره عن الحب المحمود ينبغى أن نبحث عنها، لأنها شيء أساسى، فى ذلك الانغماس، بشكل تلقائى وضرورى، فى دورة الأيام التى تشكل حياة قائمة على الصلة الوطيدة مع كل ما هو إسلامى»(١٩). ويصر روريجيث بويرتولاس أيضاً على أن الثقافة الشرقية كانت تشكل جزءاً من الواقع الحياتى لمنطقة قشتالة فى القرن الرابع عشر. وعند الكاهن أن هذا الواقع عبارة عن تيار

ليس ثقافياً فقط أو محدداً بهذه الصفة، وإنما هو كذلك منتسب للبيئة وللواقع، على عكس المعارف اللاتينية، أو لاتينية العصر الوسيط أو الغربية، التى لا تقوم - كما يرى خوان رويث - إلا على الكتب فى أغلب الحالات وهذا الموضوع أساسى من أجل الفهم الصحيح لـ«كتاب الحب المحمود» (العمل المذكور، ص٦٢). ونحن لا نهدف من وراء كل هذا أن نجعل من كاهن إيتا «نابغة قليل الموهبة» أو ننفى عنه قراءاته الكثيرة التى من الواضح أنه قام بها بوصفه دارساً حتى يقدم هذا العمل ذا القيمة الفكرية العالية وهو «كتاب الحب المحمود». ومع ذلك، فمن الواضح أن كاهننا، بما يحمل من ثقافة رفيعة، كان يتحرك فى بيئات شعبية إسلامية فى إسبانيا القرن الرابع عشر وأنه كان متأثراً جداً بهذه البيئات. ولهذا فإن كلمات ماركث فيانويفا وروريجيث بويرتولاس تبدو لنا مناسبة جداً عندما نبدأ فى فهم معنى برج الزهرة الذى كان يفخر كاهن إيتا العربيد بأنه ولد فيه. إذن فقد بات واضحاً أن مصادره المكتوبة لم تكن أفلاطون ولا بطليموس، اللهم إلا لأن الشاعر المتحايل كان يريد أن يستثير أحاسيسنا بالإيحاء بامتلاكه لمعارف واسعة. إن ثمة عملية طويلة عبارة عن وجبة شعبية تقف بين خوان رويث وكتاب «المقالات الأربع». وهذه العملية الطويلة يبدو أن أصحابها كانوا هم العرب الذين كان الكاهن يتعايش معهم فى شبه الجزيرة.

وأول شيء يفرض نفسه هو أن نذكّر بأن كتاب بطليموس دخل إلى أوروبا عن طريق الترجمات من العربية. فكتاب «المقالات الأربع» لم يترجم مباشرة عن اليونانية إلا فى القرن السادس عشر، ولكنه مع ذلك كان معروفاً بفضل الترجمة العربية لإبراهيم ابن سلت (ويعتقد فرنسيس كرمودى[٢٠] أن الذى قام بتصحيحها هو ثابت بن قرة أو حنين بن اسحق)[٢١] فى القرن التاسع.

واعتماداً على هذا المصدر العربى قام أفلاطون التيفولى بترجمة كتاب المقالات الأربع عن اللاتينية حوالى سنة ١١٣٨م (وينبغى أن نذكّر هنا بأن معظم ترجمات أفلاطون التيفولى كانت تتم فى برشلونة) كما أن أيخيدوس التيبالدى قد استخدم هو الآخر مصدراً عربياً من أجل ترجمته اللاتينية لكتاب «المقالات الأربع» (١٢٥٦م) هى النسخة التى شرحها على بن رضوان المتوفى عام ١٠٦٨ تقريباً والمعروف فى الغرب باسم Haly Abenrudian، وهذا التعليق الذى قدمه عالم النجوم والطبيب المصرى ابن رضوان، والذى أمر الفونصو الحكيم بترجمته، كان واسع الانتشار فى العالم اللاتينى. وكل أعمال بطليموس نقلت من خلال وسطاء عرب ومعظمها أنقذ من الإهمال بفضل هؤلاء وحدهم. وطبقاً لرأى لين تورنديك فإن هذه العملية الطويلة المتمثلة فى نقل المعارف الفلكية لبطليموس من العالم الإسلامى إلى العالم اللاتينى قد حدثت بالأساس فى إسبانيا فى القرن الثانى عشر. ومن هناك انتقلت إلى باقى أوروبا، حيث أدت إلى تعديل المعارف الفلكية فى العصر الوسيط وعصر النهضة. أما كتاب المجسطى Almagesto لبطليموس، وهو الرسالة التى مازلنا نذكرها حتى الآن باسمها العربى[٢٢] فقد كانت من النصوص المشهورة فى أرض الإسلام، ولفتت أنظار كثير من المترجمين، من بينهم حنين بن إسحاق، والحجاج بن يوسف بن مطر الذى أهدى ترجمته العربية عام ٨٢٩م إلى الخليفة المأمون نفسه. أما ترجمة جيرارد دي كريمونا فمن المؤكد أنها متأخرة عن ذلك (١١٧٥م) فضلاً عن الطبعات التى تمت من اليونانية مباشرة. أما كتاب Centiloquium (فى اليونانية Karpas وفى العربية ثمرة) فيتمثل فى مجموعة أمثال ذات موضوعات فلكية نسبت خلال قرون طويلة إلى بطليموس، وقد علق عليه باللغة العربية على بن رضوان أيضاً، بالرغم من أن كارمودى يشك فى أن

خبراء آخرين - مثل أحمد بن يوسف المصرى، وأبى جعفر بن يوسف، وابن الداية، وأحمد بن إبراهيم - كان لهم دور فى تحرير ونشر هذا الكتاب. ومرة أخرى فإن الترجمات الغربية لأفلاطون التيفولى، وهوجو السنتالى، وخوان الإشبيلى، قامت على هذه الترجمات العربية وكانت متأخرة كثيراً عنها. لقد كان بطليموس معروفاً جيداً لدى العرب خلال العصر الوسيط. وقد استوعبه المسلمون بعمق، لدرجة أن كارمودى يأسف «لأنه من المستحيل الفصل بين الأعمال الأصيلة لبطليموس والأعمال المترجمة منها إلى اللغة العربية». (العمل المذكور، ص٣). وهذا صحيح، فمنذ فترة متقدمة جداً (القرن التاسع الميلادى) وعلى امتداد العصر الوسيط يمكن أن نتأكد مرة بعد مرة من الحضور القوى لهذا العالم السكندرى الكبير بين تلاميذه المتميزين من المسلمين. فعالم الفلك الشهير «ما شاء الله»، المتوفى عام ٨١٥م الذى عرّف به خوان الإشبيلى فى أوروبا، يعتمد اعتماداً كبيراً على بطليموس فى كتابه De occultis، بالإضافة إلى أبى علي (Albohadi Alchait) فى كتابه «المواليد»، عام ٨٥٤م. الذى ترجم تحت عنوان De iudicus nativitatem. أما يهودى خراسان سهل بن بريز، المتوفى عام ٨٢٢م فيعتمد اعتماداً خاصاً على كتاب «المقالات الأربع» فى «كتاب فى الأحكام Ila'n - nasabah الفلكية»، بينما كتاب «بحوث فعالة» للحسن (المتوفى عام ٩٦٥م) قد نسب بطريقة مباشرة إلى بطليموس. وهناك حالات أخرى كثيرة مثل هذه: فكثير من المكتبات فى أوروبا والشرق تحتفظ بمئات المخطوطات الفلكية العربية المتأثرة ببطليموس ولهذا فإن علماء مثل كارمودى، وتورنديك وخوان بيرنيت قد بدءوا فى اكتشاف هذه المخطوطات واستغلالها، لقد عرف المسلمون الكثير عن بطليموس ومن ثم فإن المعلومات الوحيدة التى وصلت إلينا

عن سيرة حياة هذا العالم الفلكي الكبير (مؤسس علم الفلك) لا ندين بها إلا إليهم. ولعلها كانت من نسج خيال أبناء هاجر المتعطشين للمعرفة: «إذ يقولون إن بطليموس كان عفيفاً للغاية، وكان كثير الترحال على ظهر الفرس، وعلى الرغم من أنه كان حسن الهندام إلا أن رائحة فمه لم تكن طيبة» (أشمند، العمل المذكور، ص٢١ - ٢٢).

وكما ذكرنا من قبل فإن العمل الفذ من أجل نشر أفكار بطليموس «المعرّب» في الغرب قد تم في إسبانيا، التي كانت في معظم الأحيان بمثابة حلقة وصل بين الإسلام وأوروبا. فالفونصو العاشر المستهام لا بعلم الفلك فقط وإنما بعلم النجوم أيضاً قد اعترف بأهمية الثقافة العربية وأسلم نفسه لها تماماً. ويصاب المرء بالدهشة عندما يكتشف تعلق الملك الحكيم بمعارف النجوم الإسلامية، ومازلنا حتى الآن نفاجأ بكم المعارف التي وصل إليها في هذا العلم بفضل المؤلفين المسلمين. وقد أخذت تتحول إلى الإسبانية تحت رعايته الباهرة أفكار بطليموس وأفكار علماء النجوم العرب الذين استوعبوا بطليموس وفهموه على نحو لم يتوصل إليه غيرهم: مثل عبيد الله صاحب الشخصية المبهمة، مؤلف كتاب «المعابر»[٢٣] والفلكي الطليطلي عزراقيل عالم النجوم في بلاط الأمير المعز القيرواني، وعلى أبي الرجال (٩٦٥ - ١٠٤٠م) صاحب كتاب «الكامل في تقدير النجوم»، الذى كان له صدى عميق في أوروبا لدرجة أنه قد صدر الأمر بترجمته إلى الفرنسية، مع كتاب «المقالات الأربع» من قبل شارل الخامس ملك فرنسا في القرن الرابع عشر[٢٤]. ونحن نعرف أن الفونصو العاشر قام بنفسه بتصحيح أسلوب كتاب المعرفة الفلكية، ذو التأثير البطليموسي الواضح، الذى كان قد أمر بترجمته من الكلدانية والعربية عام ١٢٩٤ من التقويم المسيحي. (ولا شك أن اللغة العربية كانت تنقل بوضوح جداً إلى اللغة القشتالية في

كل هذه الترجمات التى تولاها الفونصو الحكيم: وهذه ظاهرة تحتاج إلى دراسة جادة. ذلك لأن الفونصو الحكيم لم يختلف أحد فى أنه أبو النثر الإسبانى). وهذا الملك صاحب الأديان الثلاثة قد قام، من جهة أخرى، بإنشاء كرسى للرياضيات وعلم الفلك فى شلمنقة: وكان علم الفلك مازال حتى ذلك الوقت فى القرن الرابع عشر مادة تؤهل لدراسة الطب فى إسبانيا «وكانت مادة اختيارية لكنها تدرس بصورة عامة» حسبما يؤكد لنا ب. نيلر[٢٥].

ومثل أى أوروبى فى القرن الرابع عشر، لابد أن خوان رويث قد حصل على معارفه فى علم النجوم البطليموسى على أيدى العرب. وليس من قبيل المخاطرة أن نفكر فى أن علم النجوم حتى ذلك الوقت كان مرتبطاً ارتباطاً شديداً فى شبه الجزيرة الأيبيرية بالعالم الإسلامى. ففى إسبانيا ذات الثقافة الجماعية فى القرون الوسطى، كان المسيحيون - ولنتذكر ذلك جيداً - يقتصرون على أن يكونوا تلامذة للمسلمين (وحتى لليهود) فيما يتعلق بعلم النجوم. فقد بلغ هذا العلم علىْ يد الإسبان العرب قمماً تثير الدهشة بحق، لدرجة أن الأوروبيين سوف يتأخرون كثيرا فى اللحاق بهم، بل إنهم لم يبلغوا شأوهم أبداً فى هذا المضمار. ومن المعروف الآن أن الاسطرلاب - الذى يشير إليه خوان رويث بإعجاب شديد - كان يصنع فى الأندلس منذ عصر الخليفة عبدالرحمن الثالث (الناصر) على الأقل. أما مرقب النجوم Ecuatorio، وهو آلة تطورت عن الاسطرلاب فكانت تسمح بحساب الوضع الدقيق للنجوم، وقد كانت حسبما يقول بيرنيت «اختراعاً إسبانيا تحقق فى القرن الحادى عشر أو قبله» (العمل المذكور، ص١٩٩). لقد كانت معارف علم النجوم متعمقة جداً فى الأندلس فى العصر الوسيط: فكثير من أجيال الشعراء العرب أدخلت فى أشعارها

صوراً معقدة عن البروج سبقت بقرون ما عرف بالثور Taurus «سارق أوروبا الكذاب» الذى كان يرتع مع النجوم فى حقول الصفر Zarfiro فى الأبيات الخالدة للشاعر القرطبى جونجورا[٢٦]. وقد أعد الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى المرسى تفسيراً باطنياً كاملاً للسموات المختلفة للكواكب ينم عن سيطرة مدهشة على علم الفلك «الإلهى»[٢٧]. هذا وقد أشرنا، من جهة أخرى، إلى التجارب الغريبة الأدبية - الفلكية لابن باجه السرقسطى (المتوفى حوالى عام ١١٣٨م).

وإزاء كل هذا، فليس بغريب أن تظل إسبانيا بعد ذلك بقرون تربط معارف علم النجوم بالعرب: فالشاعر الشهير ابن عمار الذى أطلق عليه خوان الثانى لقب «شيخ العرب» فى القصيدة الرومانسية التى تحمل اسمه، يتم الاستنجاد به دائماً بألفاظ تنسب إلى البرج الخاص به، ولا شك أن هذا تصرف فيه مغالاة. تقول الأبيات: «فى اليوم الذى ولدت فيه / ظهرت علامات كثيرة / كان البحر ساجياً / والقمر متنامياً / والمسلم الذى يولد فى هذا البرج / لا يمكن أن يقول كذباً».

وفى القرن السادس عشر أقام دييجو أورتادو دى ميندوثا هو الآخر نوعاً من الارتباط الذى لا لبس فيه بين العرب وعلم النجوم. فعندما حدثنا فى كتابه عن «حرب غرناطة» عن تكهنات الموريسكيين حول انتصارهم فيما بعد على العدو المسيحى، قال: «إن هذه الأمة لا تقهر إلا بسبب تعلقها بالفلك وبالتنبؤات. وهم قريبون جداً من أسلافهم من الشاذلية الذين بدأ هذا العلم معهم (حرب غرناطة، طبعة بينيتو مونفورت، بلنسية ١٧٧٦). ولا يمكن أن نغفل ميجيل دى لونا الموريسكى الداهية، المترجم العربى للملك فيليب الثانى، والمؤلف المحتمل للكتب الشهيرة عن منطقة السكرومونتى (فى غرناطة) التى

تساعد - بالإضافة إلى ما فعله زميله ألونصو - في فك رموز هذه القلعة، نقول لا يمكن أن نغفل هذا الرجل الذى ربط بين الإسلام وعلم الفلك. ففي تاريخه الحقيقي عن الملك لذريق، الذى حاول أن يكشف فيه عن ماض عظيم لغزاة الأندلس المسلمين، تخيل الملك الصالح يعقوب المنصور يخصص وقته لصناعة آلات فلكية، يقول: «كان يصنع بيديه اسطرلابات فلكية، وأدوات أخرى ذات أهمية..» (التاريخ الحقيقي)، في بيت باتريثيو مي، بلنسية، المجلد الثاني. ص٢٩).

وثمة شيء آخر لابد وأنه حدث لكاهن إيتا: ذلك أن تداخلاته في مجال علم الفلك، وهي تداخلات فيها مروق عن المسيحية وتتسم بالطابع الإسلامي، كان من اللازم أن تحمل لمعاصريه أصداء إسلامية. إن تفسيره ذا الطابع الشعبي والمختصر لمعارف علم النجوم المعقدة عند عرب الأندلس لم تثر الإعجاب الشديد عند الملك الفونصو العاشر فقط، وإنما أثارت أيضاً السخرية البهيجة عند جمهور تعود على «الإكليشيهات» الخاصة بهذا العلم القديم.

ولكن ينبغي ألا يفلت من بين أيدينا برج الزهرة الذى يحدد الحياة الشهوانية عند خوان رويث، ومن ثم كل الحكاية المتذبذبة «للحب المحمود». لقد رأينا أن تفسير هذا البرج عند الكاهن لا يتواءم بدقة مع المعارف المأخوذة عن بطليموس. وبما أن العرب كانوا هم الذين حملوا على عاتقهم نشر أفكار بطليموس وكتابه «المقالات الأربع» في العصر الوسيط، وبما أن خوان رويث قدم لنا براهين عن امتلاكه لثقافة فلكية متأثرة جداً بالثقافة الإسلامية، فإنه من اللازم أن نتوقف قليلاً عند التفسير الذى قال به الإسلاميون حول تأثير هذا الكوكب المثير للجدل (الزهرة) في مصير الأشخاص.

وعلى عكس كاتبنا خوان رويث، يبدو أن العرب قد قرءوا كتاب

«المقالات الأربع» قراءة واعية فاحصة. ففي الأدب الإسلامي الرفيع نجد أن المولودين مع الزهرة عادة ما يكونون قريبين جداً من النموذج الذى عرضه بطليموس: إنهم شخصيات رقيقة يظهر عليهم ميل طبيعى إلى حياة المتعة والفن. إن ابن غالب، وهو عالم أنساب وكاتب سير عربى إسبانى من القرن الثانى عشر الميلادى، ومؤلف كتاب «فرحة الأنفس» الذى استفاد منه المقرى كثيراً فى كتابه المشهور عن تاريخ إسبانيا الإسلامية، يضع أبناء الأندلس المحظوظين تحت برج الزهرة. وهو يعتمد مثل خوان رويث تماماً على معارف بطليموس، لكنه أكثر تعمقاً ومعرفة بهذه المعارف.. والنص الدال على ذلك يقول:

«ولذلك ذكر ابن غالب فى فرحة الأنفس لما أثنى على الأندلس وأهلها أن بطليموس جعل لهم من أجل ولاية الزهرة لبلادهم حسن الهمة فى الملبس والنظافة والطهارة والحب للهو والغذاء وتوليد اللحون»(٢٩)

وسوف يكون مثيراً للعجب أن نستطيع تحديد ما إذا كان ارتباط برج الزهرة بشعوب الإسلام أمراً معروفاً فى البيئة التى عاش فيها كاهن إيتا، والتى كانت متأثرة كثيراً بالروح الشرقية «وسوف نكون بلا شك إزاء (نكتة) مبهمة من جانب خوان رويث». فبالرغم من أن العرب لا يتفقون دائماً على تحديد مناطق الأرض وفقاً للكواكب المختلفة (طبقاً لكتاب «المعابر» على سبيل المثال فإن الزهرة هى صاحبة الولاية على الفرنسيين)(٣٠) فقد وجدنا أن علماء النجوم، فى أغلب الحالات، يجعلون العرب بالتحديد من مواليد الزهرة «بما فى ذلك أبناء إسبانيا الإسلامية». فالبيرونى (المولود عام ٩٧٣م) يقسم الأرض إلى أقاليم مختلفة، ويعين لمدن الأندلس الإقليم الخامس الذى يقع تحت ولاية الزهرة (ومع ذلك يجعل الأندلس، فى مجملها، واقعة تحت برج

العذراء). ويقول لنا أيضاً في كتابه المشهور عن مبادىء فن التنجيم (الطبعة المزدوجة العربية - الانجليزية التي نشرها ر.ر. رايت لندن، ١٩٣٤) إن الزهرة تتميز بأنها تتحكم في منطقة الإسلام، بينما كواكب أخرى - مثل عطارد وجوبتر - تتولى اليهود والمسيحيين. أما المؤلف المجهول «لكتاب الألوف» في تاريخ علم النجوم، الذى عرض فيه أفكاراً كثيرة لأحد قراء بطليموس البارعين وهو أبو معشر (من القرن التاسع الميلادى) فقد قسم التاريخ إلى فترات أو أجزاء مختلفة، أو مجموعة من القرون التي تقع تحت حماية كواكب ونجوم مختلفة. ويحتفظ المؤلف للزهرة باللحظة التي بلغت الذروة من تاريخ الإنسانية، وهى ظهور العرب ورسولهم محمد عليه الصلاة والسلام[٣١] ثم إن الكاتب اليهودى المستعرب إبراهيم بن عزرا (من القرن الثانى عشر) قد حدد، بدون مواربة، في «كتاب أسس علم النجوم» أن الزهرة، وهى برج معروف بجلبه للشهوة، تتحكم في شعوب الإسلام[٣٢]. وهذه الفكرة التي لا شك أنها كانت شائعة، من أن المنتسبين إلى الزهرة هم المسلمون، لابد أنها كانت من بنات أفكار العصر الوسيط، لأن بطليموس في كتابه «المقالات الأربع» لم يضع العرب تحت ولاية الزهرة.

وقد أبرز علماء النجوم المسلمون صفات أخرى للمنتسبين للزهرة كان يجهلها الكاهن، لكنها واضحة التأثير من بطليموس. ولنذكر هنا صفة واحدة فقط: وهى قدرة أبناء الزهرة على التخلى عن عالم المادة واختيار عالم الروح. وهذه إحدى الأفكار الرئيسية في أعمال ابن خلدون (من القرن الرابع عشر الميلادى)، وهذه الفكرة، كما أسلفنا، موجودة في كتاب «المقالات الأربع».

ولكن تحويل برج الزهرة المعقد إلى برج متخصص في الجانب

الشهوانى، وبعيد بالتالى عن المزايا الرائعة التى استلهمها له بطليموس لم يكن أيضاً بالشيء الغريب على عرب شبه الجزيرة الأيبيرية. فنيلر يربط انتشار الأمزجة المتصلة بالكواكب بعرب إسبانيا ويهودها فى القرون الوسطى. فبفضل اتصال أوروبا بإسبانيا الإسلامية بدأت الخصائص النفسية التى وصفت بها الكواكب فى مجموعة الأبراج تلقى قبولاً واسعاً، وبدأ المفهوم الفلسفى القديم الذى يصف مواليد زحل بالبرود والرجل الذى من مواليد المشترى بالاعتدال، ومواليد الزهرة بأنهم طوع أنفسهم تستشرى فى كتابات ذلك الوقت.

(العمل المذكور، ص٦٦). وبالفعل، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن ابن عزرا، فى رسالة قيمة لا يتردد فيها عن تصحيح بعض أفكار بطليموس نفسه، يساوى بين الزهرة والشهوة بدون أى إبهام «... لقد أثبتت التجربة أنها - أى الزهرة - تتحكم فى النفوس الشهوانية» (العمل المذكور، ص٢٧٢). (وينبغى ألا نقلل هنا من أهمية اليهود فى علم النجوم الإسبانى: ذلك أنهم لم يكونوا مترجمين فقط أو وسطاء عن العرب، وإنما حرروا رسائل أصيلة فى هذا المضمار. ويكفى أن نشير إلى الاتجاهات الفلكية القوية فى رسالة «الزُّهار» لموشى الليونى). لقد ساهم علماء النجوم العرب (داخل إسبانبا وخارجها) بطريقة خاصة فى نشر فكرة المكان المشترك الذى يجعل من أبناء الزهرة كائنات محبة للشهوة وغريبة فى معظم الأحيان عن الطابع الرقيق والتقنى الذى عينه بطليموس لهؤلاء. ولننظر فى بعض الأمثلة الدالة. فالبيرونى المذكور لم يتوقف عن ربط المنتسبين للزهرة بالرغبة الجسدية غير المحدودة. «فالمولودون تحت ولاية هذه النجمة هم، بالطبيعة، ميالون للحب وللنواحى الحسية» (العمل المذكور، ص٢٥٠). وليس من الغريب أن نعثر من بينهم على بغايا وزناة. فالنموذج الممثل لأبناء فينوس هو

«الإنسان الشهواني الذي أسلم نفسه للذاته» (العمل المذكور، ص٢٥١).

أما كتاب «المستكمل في أحكام النجوم» لعلي بن أبي الرجال، الذي أشرنا إليه من قبل، فهو ذو أهمية خاصة لأن الفونصو العاشر أمر بترجمته من العربية إلى القشتالية. وكانت الأفكار المبثوثة فيه تدور بلا شك في أنحاء شبه الجزيرة قبل أن يتحول إلى تراث ثقافي لكل أوروبا. وابن أبي الرجال كان قد سبق بدوره إلى تحديد الطابع الشهواني لبرج الزهرة كما نجده عند خوان رويث: وبهذا تكون هذه النجمة قد بدأت تفقد الصفات التي أضفاها عليها بطليموس وترتبط ارتباطاً قوياً بما تثيره من شهوة جسدية. فالشخص المنتسب للزهرة «يتشبه بالنساء، ويعشقهن ويحب أن يعيش معهن، ويحب الأكل، والشرب، والجماع» (كتاب... Complido، طبعة جيرولد هيلتي، مدريد، ١٩٥٤، ص٩) وبالنسبة لفكرة أن الشهوة تملك على المرء، من هذا النوع، زمام نفسه، ولا تترك له وقتاً لشيء آخر، يبدو أن ابن أبي الرجال قد سبق إليها الكاهن إذ يقول: «إن كل اهتمامه (أي المولود في برج الزهرة) لا يتركز إلا في ملء بطنه وقضاء شهوته» (ص٩). وهناك ما هو أكثر من ذلك: فخوان رويث قد سعد بأن الزهرة جعلت منه شاباً دائماً، ومتحدثاً لبقاً، وصريحاً. ونحن نقرأ عند ابن أبي الرجال أن أبناء الزهرة من ذوي الكلام المنمق والصراحة في القول والفعل (ص١٦)(٣٣).

ويبدو أن هذه الصورة التي ذاعت بين الناس عن كوكب الزهرة قد تعمقت بقوة في البيئات الإسلامية الإسبانية لدرجة أننا سوف نعود لنرى أصداء أخيرة عن المكان التنجيمي المشترك بين الموريسكيين الإسبان الذين كانوا يحتضرون ثقافياً في القرن السادس عشر الميلادي.

إن انتشار ثقافة شعبية تنجيمية بين المسلمين تمضى فى خط متواز مع ثقافة كاهن إيتا - كما سوف نرى - وقد برهنت لنا على أن بطليموس انتشر فى شبه الجزيرة الأيبيرية فى بيئات متأثرة كثيراً بالثقافة العربية، وأن كتابه «المقالات الأربع» لم يبق منه فى القرن السادس عشر إلا بعض ما تسرب فى الثقافة الشعبية الموريسكية. ومن الغريب أن الأدب الإسبانى لم يُبد اهتماماً خاصاً بعلم النجوم. ومن ثم فإن حماس الكاتب الأديب خوان رويث يُعد ظاهرة معزولة فى الأساس، ولابد أنه كان يبدو لمعاصريه كثير الالتصاق بالثقافة العربية، ذلك لأننا بعد ذلك بقليل - كما أسلفنا - سوف نجد شروط «المسلم (el móro) الملتصقة بابن عمار قد تحددت فى القصيدة الرومانثية بمصطلحات تدخل فى باب التنبؤات الخاصة بعلم النجوم[٣٤]. وينبغى أن نقول بأنه على الرغم من أن سرفانتيس (ومثله كالديرون دي لاباركا) قد دافع عن الأسس الفلسفية الجوهرية لعلم النجوم، إلا أنهما لم يظهرا معرفة عميقة بكتاب «المقالات الأربع» أو كتاب el Centiloquium . وهذا التعود على أفكار بطليموس، أياً كان تواضعها، قد برز أمام أعين الدارسين فجأة من خلال رسالة مجهولة المؤلف مكتوبة بلغة الألخميادو (الأعجمية) (وهى اللغة القشتالية - الإسبانية الحالية - لكنها كانت تكتب بحروف عربية على يد الموريسكيين) وموضوعها السحر والنجوم، وليس لها عنوان، ومن ثم رقمها آسين بلاثيوس بعلامة "Junta XXVI"[٣٥] وقد أدى ظهور هذا المخطوط إلى افتراض أن يكون الموريسكيون فى القرن السادس عشر قد حصلوا على نسخة (ربما باللغة العربية، ولكن من يدرى فربما كانت بالقشتالية أو اللاتينية) من كتاب «المقالات الأربع»، فى عصر كان فيه التوجه المسيحى الإسبانى يأنف من دراسته[٣٦].. أو لعل مؤلفنا المجهول واحد من أحفاد ابن أبى الرجال أو أى عالم مسلم آخر مهتم بأفكار

بطليموس. والحق أن خوان رويث يبدو أقرب إلى بطليموس «المعرب» عند الموريسكيين المتواضعين منه إلى المؤلف الأصلى لكتاب «المقالات الأربع». وليس من المبالغة أن نقول إن الكاهن، مثله في ذلك مثل المؤلف المسلم المجهول. يشكلان - كل على طريقته - تقليداً يمتد إلى ابن أبى الرجال، والبيرونى، وابن عزرا، وهؤلاء هم الذين اهتموا بنشر أفكار العالم السكندرى على المستوى الشعبى أو على الأقل أدخلوا عليها تغييرات.

ويدرس مؤلف المخطوط المذكور "Junta XXVI" طابع الناس المولودين فى برج الزهرة ومصيرهم، وهو يطلق عليها الزهرة، بفتح الزاى بدلاً من الزهرة بضمها، أى «فلور Flor» بدلاً من «فينوس». وهذا الكاتب الموريسكى كان أكثر معرفة من كاهن إيتا بعلم النجوم عند بطليموس وأكثر دقة وتحديداً، ولهذا فقد ذكر لنا أن أبناء فينوس ينسبون إلى برج الثور وبرج الميزان. فعندما يولد الإنسان فى مايو، أى فى برج الثور (ص٣٩ من المخطوط) تكون نجمته هى الزهرة ويتميز، مثل خوان رويث تماماً، بأنه عاشق ولهان للنساء، يسير معهن فى كل وقت، ويحب أن يتعامل دائماً معهن (الصفحة ٣٧). ولنتذكر خوان رويث الذى كانت تضطره حالته كمنتسب للزهرة إلى المضى فى حياة شهوانية تملك عليه زمام نفسه. يقول (ص١٥٤): «بما أنى قد وجدت برجى هو هذا / فقد نذرت نفسى لخدمة السيدات». (وليس هناك أدنى شك فى أن الكاهن والكاتب الموريسكى يكرران مفهوم المكان المشترك عند ابن أبى الرجال). وإذا ولد الإنسان فى أكتوبر فأنه ينسب حينئذ - هكذا يقول لنا الموريسكى - إلى برج الميزان، وتكون نجمته أيضاً هى الزهرة. وعندئذ تتحكم الزهرة فى اختياره، وتحدد، مرة أخرى أن يكون مغرماً بالنساء (ص٥٣ من المخطوط)[٣٧]. ويتبين لنا أننا إزاء حالة تشبه

تماماً حالة خوان رويث، أمام تبسيط شعبى لأفكار كتاب «المقالات الأربع» المعقدة. أما التوافقات الأخرى فهى غريبة جداً: فقد كان الكاهن يشكو مر الشكوى من أن المنتسبين للزهرة يندفعون فى الحب، لكن جهودهم فى الغالب، تصير هباء. يقول: «إنهم يعملون ويبذلون جهوداً لا حد لها / لكنهم لا يحصلون على المطلوب» (ص١٥٢). وقد أدت هذه المشكلة إلى أن يعانى الكاهن في جسده. يقول: «لقد خدمت كثيرات منهن كثيراً ولكنى لم أحصل على شيء» (ص١٥٣). وفى المخطوط XXVI نجد أن الإنسان المولود فى برج الزهرة ينتظره نفس هذا المصير لأن رغباته الجنسية تذهب هباء. نقرأ: «سوف يكون رجلاً متيماً بالحب، لكنه لن يحصل على شيء» (ص٣٦ من المخطوط). وفضلاً عن ذلك، فإن خوان رويث باعتباره من أبناء الزهرة قد خسر - كما رأينا - قوة وحساسية أبناء الزهرة حسب رأى بطليموس، حيث يكونون من المحبين للفنون والعطور، والملابس المتأنقة[٣٨] لقد منحه نجمه، على العكس من ذلك، قوة حسية لا حدود لها، وبفضلها صار صريحاً ولبقاً فى الحديث فى مغازلته للنساء. أما مفهوم «المكان المشترك» فلابد أن له أصلاً إسلامياً، لأننا رأينا استهلالاً له عند ابن أبى الرجال. والآن نراه مكرراً فى أوراق هذا النص الألخميادى. فطبقاً لهذا النص نجد نجمة الزهرة تجعل من الموريسكى المنتسب لها صاحب نكات بذيئة فى تعامله مع النساء، وهذا أمر يبعد بنا عن صفة الرقة المفرطة التى ذكرها كتاب «المقالات الأربع».

لقد بدا وكأن الكاهن والمؤلف الموريسكى المجهول للمخطوط XXVI يشكلان مدرسة واحدة فى معلوماتهما عن علم النجوم وفى طريقتهما الخاصة لإعادة تفسير كتاب «المقالات الأربع» لبطليموس. ولا يمكن أن نكون إزاء حالة توافق بالصدفة: فبالرغم من كل الاختلافات بينهما

زمنياً، ودينياً، وأدبياً، فإن كليهما - خوان رويث والموريسكي - يبدوان وكأنهما يخدمان عامة المسلمين (وربما اليهود أيضاً) في علم النجوم المأخوذ عن بطليموس. وقد رأينا أمثلة كثيرة لعملية الانتشار الشعبي هذه عند مؤلفي الإسلام، الذين كان خوان رويث شديد القرب منهم.

وكما قلنا في بداية هذه الصفحات، فإن الصلة المحتملة بين بطليموس والمسلمين بخصوص برج الزهرة متآلفة جداً مع النزعة المدجنة العميقة التي عرضها المؤلف (تعني خوان رويث) في مجمل معتقداته في علم النجوم، وهي معتقدات بعيدة تماماً عن الفكر المسيحي الرسمي. ففي دفاع الكاهن عن فكرة المقدر أزلاً عند النجوم ذكر بطليموس وأفلاطون ومعلمين كثيرين آخرين أغفل أسماءهم: فمن يدري هل كان يشير إلى علماء عرب نشروا أفكار بطليموس مثل ابن أبي الرجال أو البيروني. ولكن ربما لم يبلغ سمعه أي اسم من أسماء هؤلاء العلماء المسلمين البارزين. وكما يقترح ماركث فيانويفا «ينبغي أن نستبعد خطأ أن الأفكار لا تنتقل فقط إلا من كتاب إلى كتاب آخر» («الحب المحمود»، العمل المذكور، ص١٧٣). ويبدو لنا أننا بإزاء ظاهرة انتقال عفوي - وكذلك شفاهي - يبرره السياق الحياتي الذي كان يتحرك فيه الكاهن في إسبانيا القرن الرابع عشر. ويبدو أن خوان رويث سوف يأخذ من هذه البيئة المستعربة نفسها أفكاراً أخرى عن علم النجوم مثل فكرة «المقدر أزلاً». وقد أعلن عن ذلك رورديجيث بويرتولاس عندما قال: «إنه من المحتمل جداً أن عمل أي مقارنة منظمة بين مؤلف الكاهن والمعتقدات الشعبية الإسلامية - وأيضاً اليهودية بدون شك - سوف تفتح منظورات مهمة جداً لتفسير كتاب «الحب المحمود»» (العمل المذكور، ص٧٣). إن برج الزهرة عند كاهن إيتا

يمكن أن يدخل فى إطار معتقد شعبى إسلامى يتلاءم، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الأعمال، مع كتاب الحب المحمود لخوان رويث. ونحن نتمنى أن تظهر فى المستقبل دراسات أخرى عن هذا النص المهم، الذى مازال مستغلقاً، وتقدم لنا مداخلات جديدة عن تغلغل مؤلفه فى الأرض الإسلامية ●

حواشى الفصل الثاني

١- لن ندخل هنا فى المشكلة العويصة وهى: هل نحن أمام عرض ساخر من جانب السارد فى النص؟ عن هذه الظاهرة انظر ألفونسوريى Alfonso Rey "Juan Ruiz, don Melon de La Huertay el yo poetico medieval", BHS, LVI, 1979, paginas (103-116) والموضوع الساخر أو الهزلى، كما نعرف، يمثل تقريباً لازمة من لوازم أعمال الكاهن.. وحتى لا نخرج عن إطار المقال الحالى سوف نقتصر على ما يقوله الشخص السارد نصاً عن علم النجوم.

٢- Libro de buen amor", Vol I,ed - y notas de Julio cejador," Espasa-Calpe, Madrid, 1913, p. 64.

وفيما يلى سوف نلتزم بالإشارة إلى هذه الطبعة.

٣- لم نضع فى حسابنا هنا كتاب Centilo Quium، الذى نسب كذلك إلى بطليموس، لكنه لا يشير إطلاقاً إلى المولودين فى برج الزهرة.. ومن الغريب أن ثيخادور عندما يعلق على الفقرة المتصلة بعلم النجوم فى «كتاب الحب المحمود» لا يشير إلا إلى هذا الكتاب فقط، وهو الذى لا تربطه إلا صلة واهية بالأفكار التى عبّر عنها كاهن إيتا بخصوص علم النجوم.

٤- إن خوان رويث يخلط خلطاً اعتسافياً بين مصطلحات مثل «برج»، و«صاعد» و«نجم»، و«كوكب»، ويبدو أنه كان يفهمها جميعاً بمعنى واحد.

٥- انظر Libri Quator, Compisiti syro Fratri, de p dictionibus astronomicis..., por Ioanem Oprinum, MDLIII p195.

نحن ننقل من هذه الطبعة اللاتينية، لأن الكاهن إذا كان قد قرأ كتاب «المقالات الأربع» فلابد أنه قرأه باللغة اللاتينية.. ونحن نضيف الترجمة الانجليزية التى قام بها روبنز Robbins ثم ترجمتنا نحن إلى الإسبانية فى كل حالة (وبالطبع فقد استغنينا نحن – مترجم النص إلى العربية – عن النصوص الثلاثة اللاتينى والانجليزى والإسبانى اكتفاء بالترجمة إلى اللغة العربية، ووضعنا ذلك النص فى مكانه من متن الدراسة بهذا الفصل الثانى.. وقد أخذت النصوص من ثلاثة هوامش هى رقم ٥، ٦، ٧ ومن ثم يكون الهامش التالى هو رقم (٨).

٨- Recherches sur le "Libro de buen amor" de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita, Great Britain, 1974.

٩- Astrology in Roman Law and politics, Phila delphia, 1954 pag. 194.

١٠- انظر بصورة خاصة: W. Montgomery Watt, Free Will and Predesti-

nation in Early Islam, London,1984, Y Helmet ringg- reen, Studies in Arabian Fatalism, Upsale, 1955.

١١- Juan Ruiz., Arcipreste de Hita, Madrid, 1987, p.70.

١٢- انظر طبعته «لكتاب الحب المحمود» Libro de buen amor، مدريد، ١٩٦٧، ص١٠٤ و١٠٦.

١٣- El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el libro de "buen amor", RFE, XII (1925), pp.184-190.

١٤- The Evolation of the Arthurian Romance from the Beginnings Down To The Year 1400, Gottingen,1923.

١٥- وهناك نقاد مثل ليكوى يرون أن الكاهن يخلط بين حكايات ذات أصل شرقى وأخرى ذات أصل غربى.. وغالباً يبدو من الصعب جداً الفصل بين كلا التراثين (العمل المذكور، ص١٣٧ وما بعدها).

١٦- Two Oriental Analagues of Juan Ruiz story of the Horoscope, Ro-mance Notes, XV (1973-47) pp.183-187.

١٧- Emilio Saez y José Trenchs, "Juan Ruiz de Cisneros (1925/1926 -- 1351/1352), autor del buen amor" en Actas del I Congreso Interna-cional Sobre Arcipreste de Hita, ed. M. Criado del Val, Barcelona, 1973, pp.365-368.

١٨- انظر رودر ريجيث بوير تولاس، العمل المذكور ص ٧٨.. ومما يذكر أنه بعد المقالات الطليعية لأميريكو كاسترو حول التأثير العربى على «كتاب الحب المحمود» توالت الدراسات المهمة لفرانشيسكو ماركيث فيانويفا، وخوان بيرنيت، وخوان مارتينيث رويث، وخواكين لومبا، وريتشارد كينكاد وآخرين.. ولا ينبغى أن ننسى، من جهة أخرى، أن علماء من ذوى الميول الكنسية مثل ليكوى Lecoy لم يقللوا من قيمة احتمال وجود مصادر شرقية عديدة لخوان رويث وخاصة فيما يتعلق بالحكايات.. ومع كل هذا فإن هذه الدراسات ليست إلا بداية لإذابة الجليد الذى يغطى الموضوعات الشرقية عند الكاهن.. ومازلنا ننتظر الكثير فى هذا الشأن.. ونحن نتمنى أن تكتب هذه الدراسات المقارنة فى المستقبل بروح العلم لا بروح الجدل.

١٩- El buen amor, "en Relecciones de Literatura medieval," Sevilla, 1977, p.73.

وانظر أيضاً بحثه:

Nuevos arabismos en un pasajé del "Libro de buen amor", Actas, paginas (202 - 207).

٢٠-- Arabic Astronomical and Astrological Sciences in latin transla-tion. A Critical Billiography, Univ. of California press. 1956.

وانظر أيضاً :

Juan Vernet, La Culltusa árabe en Oriente y occidente. Barcelona, 1978.

٢١- Cramer (op. cit., p. 195) y Robbins (op. cit., p. XIII)

ومع ذلك فإنهما يشيران إلى الترجمة العربية الأولى لحنين بن اسحق.

٢٢- طرح كونيتش Kunitzsch مؤخراً افتراضاً يقول بأن لفظ «المجسطى» Alma-gesto من أصل إيرانى أكثر منه عربى، وإن كان العرب هم الذين نشروا هذا الاسم فى الشرق والغرب (ونحن نشكر زميلنا خوان بيرنيت على إمداده لنا بهذه المعلومة).. وقد ترجم روبنز Robbins فى عمله المذكور العنوان الأصلى للمجسطى Almagesto إلى Syntaxis Mathematica بينما هناك مترجم آخر لبطليموس هو خ.م أشمند J.M. Ashmand قدم عنواناً بديلا هو Magne Constructio) Ptolemy's Tetrabiblos, London, 1922).

٢٣- عبيد الله هذا عيّنه خوسيه ماريا مياس ايكروسا بأنه أبو مروان عبيد الله بن خلف الإستيجى (انظر خوان بيرنيت، الكتاب المذكور، ص٢٠٣).

٢٤- يبرز لين تورنيك Lynn Thorndike فى كتابه A History of Magic and Experimental Science, Vol. III, New York, 1929.

وجود تأثير إسلامى قوى فى الدراسات الفلكية الأوروبية فى العصر الوسيط.. ويقول، على سبيل المثال، إن أندالو دى نيجرو Andalo de Negro (من القرن الرابع عشر الميلادى) يمكن أن يكون قد استلهم إحدى الرسائل العربية فى عمله المعنون: Introductorious ad iudica astrologia Compasitius ab andalo di negro de Inua كما أن جون دي ستندال Joun de Stendal، وهو دومينيكى من ماجديبرج Magdeburg كتب تعليقاً عن أحد الفلكين العرب عام ١٣٥٩م.. وهناك أمثلة أخرى كثيرة على غرار هذين المثالين.

٢٥- Astrology. An Historical Exmination, London 1967 p.63.

٢٦- لقراءة هذه القصائد الفلكية فى العربية انظر :

Henri Pérés la poésie andalouse en arabe classique au XI me siécle, Paris, (1953) .

وبالنسبة للشعر الفلكي الفارسي انظر أنيماري شميل Annemarie Schimmel The Triumphal Sun. A study of the Works of Jalaladdin Rumi, London/ The Haghe, 1978.

Titus Burkhardt, Clé spisituelle de l'astrologie Musulmane d'apré Mohyiddin Ibn Arabi, Milano, 1947.

٢٨- ترجمة ميجيل آسين بلاثيوس.. انظر :

A. Gonzalez palencia, Historia de Le Literatura arabigoespanola, Barcelona, (1945), p.74.

٢٩- انظر النص العربي في «نفح الطيب» للمقرى، الطبعة الفرنسية

Al - Maqqari, Analectes sur L'histoire et la litterature des arabes d'Espagne, Leyden, 1855 - 1860, Vol. 11,p. 104.

٣٠-- El Livro de las cruzes, ed. de Lloyd A. Kasten Y Lawrnce B. Kiddle, Madrid/ Madison, 1961, p.162.

وفي الفصل الرابع يستنتج المؤلف أن برج أو كوكب إسبانيا هو الجوزاء وليس القوس، كما اعتقد بعض العلماء ومنهم بطليموس.

٣١- David Praingree. The Thousands of Abu Ma shar, Univ of London, 1968, páginas 68 - 69 y Ganjawt London, 1924, Vol - 11, p. 123.

٣٢- Le livre des fondaments astrologiques, precedé de Le commencement de la sapience des Signes, paris, 1997, p.272.

٣٣- على ضوء التطابق المتكرر عند العرب بين كوكب الزهرة والاندفاعات الشهوانية لا نستغرب أن تكون المختارات الجميلة من قصائد الحب لابن داود الأصفهاني المعنونة «كتاب الزهرة»، بفتح الزاى وضمها، قد فسرت على أنها Libro de la Flor أو كتاب فينوس.. والجذر العربي ز - هـ - ر يسوغ التفسيرين عندما لا يكون مصحوباً بحرف مد.. انظر طبعة أ.ر. نيكل A.R. Nyke التي نشرتها مطبعة جامعة شيكاغو عام ١٩٣٢.. (ونحن نشكر زميلنا المتميز جيمس ت. مونروى الذى لفت نظرنا إلى هذه المعلومة).

٣٤- هناك كتّاب أوروبيون آخرون استفادوا كثيراً من علم الفلك في أعمالهم الأدبية.. وفي هذا الخصوص يرد على الذاكرة فوراً اسم شوسر Chaucer فهذا الشاعر الانجليزي قد عرف عن نظرية النجوم أكثر مما عرفه خوان رويث، كما تدل على ذلك إشاراته إلى البروج بدءاً من مقدمة كتابه Canterburry Tales.. ومع ذلك لا ينبغي أن نستبعد هنا احتمال وجود تأثير إسلامي، لأن

الكتب الخاصة بمعارف بطليموس قد دخلت أوروبا - كما رأينا - عن طريق العرب، وثانيا لأنه على نحو ما برهن دوروتي متليسكي Dorothee Metlety-ki في كتابه : The Matter of Araby in Medieval England, yale University press, (1977).

فإن المترجمين الانجليز الذين كانوا يعودون إلى وطنهم بعد قضاء سنوات للعمل في مدارس الملك الفونسو العاشر، كانوا يقومون بنشر الثقافة الإسلامية التي عرفوها على أرض إسبانيا في بلدهم انجلترا.. ومن جهة أخرى فإنه من المعروف أن التبادل الفكرى بشأن هذه الموضوعات كان طبيعياً ومتكرراً: فقد زار الفكلي ابن عزرا انجلترا عام ١١٥٨ وألقى محاضرات في لندن وربما في أكسفورد.. ومما هو معلوم للجميع شغف روجر بيكون باللغات وبالثقافة المشرقية، التي كان يراها ثقافة طليعية، ولا تحول دون المنافسة اللاهوتية بين أوروبا والإسلام.. وقد عرض متليسكي ببراعة ما يدين به شوسر Chaucer للعرب، وقد ذكره بطريقة مباشرة وفي صورة من التوحد الفكرى.. ولكن مازال هناك الكثير الذى يمكن اكتشافه في هذا الشأن، فالنموذج الجمالي للمرأة الجميلة المسلمة الذى تعبر عنه عبارة «الأسنان المفلجة» الموجود عند خوان رويث يظهر في كتاب شوسر المذكور Canterburry Tales مرتبطاً بفينوس (على الرغم من وروده خارج السياق الفلكي).. وعن التأثير الإسلامي في الثقافة الأوروبية الوسيطة انظر كتابي المذكور: San juan de la Cruz y el Islam.

٣٥- النص يخلو من عنوان ولا يعرف إلا بعنوان فصله الأول، وهو "Exte ex alquiteb quextá en él conto de du - L - cornain".

وأنا حالياً أقوم بطبع الفصل الخاص بالموضوع الفلكي بالتعاون مع تلميذتين متخرجتين في جامعة ييل.

٣٦- نحن نعرف بالتأكيد أنه مازالت هناك نسخ عربية مخطوطة من كتاب «المقالات الأربع» في إسبانيا، وخاصة في مكتبة الاسكوريال.. (انظر روبنز Robbins، العلم المذكور، ص١٣).. ومن جهة أخرى فإنه من الصعب تحديد ما إذا كان هذا الموريسكي مجهول الاسم قد اعتمد على مصدر عربي أو إسباني نظراً لأن أسماء البروج والنجوم كانت تظهر، بالتناوب، بدون تمييز، في كلتا اللغتين.

٣٧- إن الشهوانية تطل على استحياء لدى النساء المولودات في برج الزهرة.. وهذا الكاتب الإسلامي مجهول الاسم يشير فقط إلى أن : "el mes

de su kasar es en biniyendole iu flor" (menstzuacion الطمث أو الحيض)

٣٨- ومع ذلك من العدل أن نقول إن الكاهن يشترك معهم في حبه للموسيقى وللشعر، مثلما يحدث لأبناء الزهرة عند ابن غالب، إذ يهتمون باكتشاف الحان أو قوافي جديدة، وكتاب الحب المحمود يتضمن خير دليل على ذلك.

٣٩- إن المخطوط الألخميادى يصف الشخص المنسوب للزهرة، ضمن أوصاف أخرى، بأنه إنسان «غزير الشعر».. وكذلك كان الكاهن كثير الشعر طبقاً لما جاء في وصفه لنفسه.. وعلى الرغم من أن وصف الجانب الجسماني للكاهن، الموسوم بالقوة والفحولة، يمكن أن ينسب إلى تقليد آخر غير التقليد الفلكى الذى ندرسه هنا، فإنه مما يثير الدهشة أن نرى شدة تطابق الوصف الجسدى للمولود مع الثور (ومن ثم مع الزهرة) مع ما جاء عند البيروني.. نقرأ: «طويل، عريض الجبهة، قصير الجفن، أسود العينين، مع بياض فيهما، مستوى القامة، عريض الأنف، مدببها، كبير الفم، غليظ الشفتين، أسود الشعر، غليظ العنق»، ويكرر ابن عزرا الأوصاف نفسها تقريباً فيقول: «كبير العينين، غليظ العنق، نهم، قصير القامة، غليظ الشفتين، له شامة فى رقبته، وأخرى في مكان آخر» (ص٧٠).. وكما نذكر فإن خوان رويث يصف نفسه لنا بأنه غليظ العنق، ليس بالطويل، فيه قصر، وله شفتان متحفزتان.. نقرأ: «فمه كبير، وشفتاه متحفزتان. أميل إلى السمنة منه إلى النحافة، أشقر ضارب إلى الحمرة، وأنفه طويل.. ومن جهة أخرى فإن قوة الشخصية يمكن أن تدل على أنه نهم.. والشيء الوحيد الذى يختلف فيه الكاهن عن الشخص المنسوب للزهرة عند ابن عزرا هو أن عينيه صغيرتان.. وبالطبع فإن خوان رويث لم يقل لنا شيئاً عن «الخال» أو «علامات الميلاد» فى الأجزاء الخاصة بذلك.

٤٠- نحن نشكر حقيقة الأستاذ خوان بيرنيت بجامعة برشلونة لتفضله بقراءة هذه الدراسة.

الفصل الثالث

عن توالد تعبير «الطائر الوحداني»
عند القديس يوحنا الصليبي

إهداء إلى الأب : إيولوخيو باتشو
المتحير مثلنا إزاء هذا «الطائر الوحدانى»

من المستحيل علينا أن نفعل مع «الطائر الوحداني» عند القديس يوحنا الصليبى ما فعلته ببراعة ماريا روسا ليدا مع عصفور (Las Georgicas)(*) : أى نتتبع ، بخطى واثقة وتفاصيل مقنعة ، حضوره في آداب العصر الذهبى الإسبانى[١] وبالفعل فعندما تنبه الكاتبة المتميزة إلى أن عصفور هوميروس وفرجيل (وحتى الساخر لوسيانو) قد عاد للظهور - مع بعض التغييرات والتحولات - عند بارتلمى ليوناردو دي أرخنسولا ، ولوبى دي فيجا ، وجو نجورا ، وكيفيدو ، وفى الفقرات الرائعة للقصيدة الرعوية رقم ١ عند جارثيلاسو بخاصة ، فإننا نحن القراء لا نملك إلا أن نشعر بالإعجاب أمام هذا الاستقصاء العميق لهذا الموضوع ، المألوف على امتداد كثير من القرون وكثير من اللغات. ولكن حالة رمز الطائر الوحدانى عند مصلح المدرسة الكارميلية (تعنى القديس يوحنا) مختلفة تماماً فهذه الصورة الصوفية مثلها مثل «ليلة الروح المظلمة» و«مصابيح النار». بالرغم من بعدهما الأدبى المتواضع جداً - صارت شديدة الالغاز عند الدراسين للقديس يوحنا ، لأنه ليس لها على الإطلاق أى سابقة فى الثقافة الغربية[٢].

ولسوء الحظ فإن ما بقى لنا من «الطائر الوحدانى» عند القديس يوحنا الصليبى ليس بكثير. إذ لم يُنقذ من الإهمال الكبير الذى تعرضت له أعمال هذا المصلح الكنسى إلا ثلاث كتابات مجازية قصيرة[٣]. إحداها فى مؤلف «أحاديث النور والحب»[٤] والأخرى فى شروح كتاب «الأغانى» (الأغانى، ١٤ - ١٥ ، ٢٤ ، ٧٥ ص ٦٧١). وفى فقرة أخرى إضافية سوف يشير الشاعر الشارح أيضاً ، وإن كان

(*) عنوان مسرحية كلاسيكية إغريقية . (المترجم).

بشكل موجز جداً، إلى صورة طائر روحه، مثلما فعل فى الفصل الرابع عشر من الكتاب الثانى لمجموعة «الصعود»[٥]. أما رسالة «خصائص الطائر الوحدانى» التى كان يمكن أن تلقى لنا بضوء كثير، فمازالت حتى الآن مفقودة، وإن كنا - مثل زميلنا المتخصص فى القديس يوحنا الأب إيولوخيو باتشو - لم نفقد الأمل فى إمكانية العثور على المخطوط غير المطبوع للنص[٦].

وإذن فإن الشرح المطول الذى لدينا عن صورة الطائر الوحدانى حتى الآن هو المتضمن فى شروح «الأغانى» (Cantico) التى نجد فيها الجزء الخاص بـ «الأحاديث» لا يمثل إلا موجزاً مضغوطاً. ولابد أن هذا الموضوع الرمزى كان مألوفاً عند القديس يوحنا، نظراً لأنه بالرغم من الاختلاف فى الطول فإن كلا الشرحين عملياً يقدمان رؤية واحدة. وإليك النص الأكثر اكتمالاً:

«هذه المعرفة (بالنور الإلهى) أدرك أن داود أراد أن يبينها للناس عندما قال: «أتذكر أننى خُلقت على مثال الطائر الوحدانى فى السقف» وكأنه يقول: لقد فتحت عيون إدراكى ووجدتنى فوق كل الأفهام الطبيعية، وحيداً بدونها فى السقف، الذى يعلو على كل الأشياء السفلية. ويقول هنا أنه صنع على مثال الطائر الوحدانى، لأن روحه بهذه الطريقة فى التأمل تمتلك خصائص هذا الطائر، وهى خمس: أولها أنه عادة يكون فيما هو أعلى، وهكذا الروح فى هذه الحال تكون فى قمة التأمل. وثانيها أن الطائر يدير منقاره دائماً إلى حيث يأتى الهواء وهكذا الروح تدير هنا منقار الود إلى حيث تأتى روح الحب الذى هو الله. وثالثها أن الطائر يكون عادة وحيداً ولا يسمح بأى طائر آخر إلى جانبه، اللهم إلا إذا حط آخر بجنبه، ثم يذهب بعد ذلك، وهكذا الروح فهى فى هذا التأمل تكون فى عزلة عن كل الأشياء عارية عنها جميعاً،

ولا تسمح أن يكون إلى جانبها شيء آخر ليس هو العزلة في الله. والخاصية الرابعة هي أن الطائر يغني برقة شديدة، ونفس الشيء تفعله الروح مع الله في هذا الوقت، لأن التكبيرات التي تقدمها لله تنطوى على حب بالغ الرقة، وهي لذيذة جداً بالنسبة لها ولا تقدر بثمن في جانب الله ، والخامسة هي أن الطائر ليس له لون محدد، وهكذا تكون الروح الكاملة، التي ليس لها في هذا الشأن أي لون من الود الحسي والحب الخاص، بل ولا أي اعتبار خاص فيما هو أعلى أو أدنى، ولا تستطيع أن تتحدث عن ذلك على أي نحو كان، لأن ما عندها لجة من أخبار الله طبقاً لما يقال» (٧٥ ص ٦٧٠)[٧].

ولنتوقف قليلاً عند الرمز الذى يقدمه القديس يوحنا : إن أول ما يظهر لنا هو مساواة الروح بالطائر وهذا شيء معروف عالمياً ولا يثير إشكاليات كبيرة في النسبة إلى هذا أو ذاك. فهناك وثائق عن ذلك في مصر القديمة[٨]، وأفلاطون، بعد ذلك بقرون، سوف يعود ليتحدث عن هذا الموضوع فى محاورته فيدون، منبهاً إلى الصلات الوثيقة بين الروح في طيرانها نحو المناطق السماوية وبين المخلوقات ذوات الأجنحة[٩]. وحتى فى كتاب المزامير المانوية سوف نعثر على الرمز للروح بالطائر[١٠] : ذلك أن كل الأديان الكبيرة قد تبنت هذه الصورة. فهي إذن صورة عالمية (وبالتالى كثيرة الأدغال) لدرجة أن هنرى كوربين عندما حاول اكتشافها فى كتابه «ابن سينا ونشيد الرؤية» (ص٢١٠) أشار إلى أن جيراد دي نير فال قد استوعب روحه على أنها كائن هائل له أجنحة وذلك فى حلم اشتهر كثيراً فى كتاباته عن سيرته الذاتية (أوروليا، الجزء الثاني)..

ولكن فلنعد إلى طائر القديس يوحنا. إن نقطة الانطلاق من استلهام القديسة تيريسا للفيلسوف سينيكا لا يمكن أن تكون أكثر وضوحاً.

فطائره (أى القديس يوحنا) وحدانى مثل «العصفور الوحيد» فى المزمور ٨ و١٠١ من مزامير داود حيث نقرأ (سهرت الليل كما لو كنت عصفوراً وحيداً فى عشه). والشاعر نفسه (نعنى القديس يوحنا) يقيم توازياً، كما رأينا. فى شروح «الأغانى الروحية» ويكرر ذلك فى كتاب «الصعود» (٧٥، ص١٢٤)[١١] ولكن مفاتيحنا تنتهى هنا. فالشروط أو الخصائص التى يضفيها القديس يوحنا باستمرار على طائر روحه الهائمة فى الملكوت لا يبدو أن لها سابقة واضحة فى التراث الأدبى الصوفى الغربى. فهناك روحانيون أوروبيون استخدموا رمز الطائر للروح مثل القديس بوينا فينتورا، والقديس برناردو وهوجو دي سان فيكتور ورايمون لول وبياتو أوروثكو، ولاريدو. أيضاً هناك نصوص مجهولة المؤلف مثل «كتاب الطيور» البرتغالى وكتاب El Ancren Riwle لناسكة انجليزية من القرن الثالث عشر، ولكن احتمال أن يكون القديس يوحنا بطريقة أو بأخرى قد قرأ هذا النص أو ذاك فإن ذلك لن يفيدنا كثيراً عندما نأتى لنعين المصادر المحددة للقديس. ونفس الشيء ينطبق على الشارحين التقليديين، وهم شراح كثير من المعارف المجازية خلال العصر الوسيط وعصر النهضة[١٢]. ومع كل هذا، ينبغى أن نقبل أن القديس يوحنا، كما ذكرنا من قبل، كان مستريحاً جداً مع صورته الغريبة هذه، لأنه كررها بنفس المنطوق فى الفقرتين الرئيسيتين اللتين وصلتا إلينا موثقتين، إنه يصر – وهذا أمر يجدر بنا أن ننبه إليه – على ذكر خصائص ملغزة لم تكن تبدو معهودة على الإطلاق بالنسبة للغرب: فالطائر الذى هو روحه، له خصائص من بينها أنه يضع منقاره فى الهواء (أى يمضى متأملاً) وليس له لون محدد – ولا شك أن هذا استخدام مجازى متفرد إلى أقصى حد: كما أنه غريب أيضاً مثل أشياء أخرى كثيرة للقديس يوحنا، جعلت الباحثين يتخبطون على امتداد عقود طويلة..

ومع ذلك فإنه لا يبدو أن القديس يوحنا أنشأ صورته عن الطائر الوحدانى من لا شىء، بالرغم من كل ما تنطوى عليه من أسرار. فقد عثرنا على مفاتيح فلسفته فى الطير فى التراث الأدبى لمتصوفة الإسلام، الذين أقاموا مجموعة من الرموز الروحية المعقدة جداً على امتداد القرون الوسيطة. وليست هذه أول مرة تتبدى لنا فيها السبل الشرقية أكثر خصوبة من الغربية عند القيام بتوضيح بعض الألغاز فى أعمال القديس يوحنا الصليبى، وهى من أكثر الأعمال تعقيداً وإيحاء فى أوروبا[١٣]. وقد استهل ميجيل آسين بلاثيوس، كما هو معروف، الدراسات فى هذا المضمار، ولكن عمله الرائع لم يكن إلا بداية اكتشافات عديدة، مهدت الطريق أمام من اقتفوا آثار المعلم الكبير فى مجال الآداب الإسبانية والعربية المقارنة.

وليس من الغريب أن يكون الإسلام، مثل كل الأديان فى العالم، قد استفاد من الصورة العالمية عن الطائر / الروح ففى إحدى آيات القرآن الكريم عن نبى الله سليمان نقرأ: ﴿.. وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء، ان هذا لهو الفضل المبين﴾ (سورة النمل آية ١٥)[١٤] وثمة كتاب من المتصوفة الفرس المتأخرين مثل نجم الدين الكبرى (من القرن الثالث عشر) يقتبس من الآية القرآنية الكريمة ويقول (الحمد لله الذى علمنا لغة الطير)[١٥]. فهذه اللغة الرمزية عن الطائر كانت عند المتصوفة، حسبما يقول لالى كابنيار «هى لغة النفس التى حازت كثيراً من المعلومات لكونها فى مرتبة صعود راقية»[١٦] وقد تتابعت رسائل المسلمين خلال قرون العصر الوسيط عن الطائر الصوفى، حيث تناولوها من زوايا رمزية مختلفة مثلما نرى عند السنائى، والعطار وبايزيد البسطامى. ولكن رسائل ابن سينا والغزالى والعطار لها أهمية خاصة، لأنها تشكل تقليداً أدبياً متواصلاً لدرجة أن

المذكور هنرى كوربين المتخصص الكبير فى التصوف الفارسى قد أطلق عليها «مسلسل الطير» Cycle de I, oiseau (ص٢٢٩). وابن سينا أو أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) الفيلسوف المشهور ورجل العلوم فى بخارى الذى كانت له أصداء كبيرة فى الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط، هو الذى بدأ «مسلسل الطير» فى رسالته المسماة «رسالة الطير».

فهذا الكتيب، المكتوب باللغة العربية، الذى ترجم مرات عديدة إلى الفارسية، وشرح فى كلتا اللغتين، يشكل جزءاً من مجموعة الحكايات الصوفية الثلاث للمؤلف. التى تتضمن، بالإضافة إلى ذلك، كتاب حى بن يقظان، وكتاب سلامان وابسال. وهذه الأعمال تعد من القليل الذى بقى لنا من الفلسفة الباطنية عند ابن سينا المختلفة تماماً عن أعماله الأخرى العلمية أو النظرية وقد ترجم كوربين «رسالة الطير» فى كتابه المذكور «ابن سينا ونشيد الرؤية» (الصفحات من ٢١٥ إلى ٢٢٢): وهى عبارة عن حكاية يمثل فيها الصوفى مجازياً بواسطة طائر ويمضى الطائر فى الفضاء الكونى حتى يصل إلى «الطائر الملك» الذى هو أصله النهائى. وهنا لا نعثر على طائر «وحدانى» مثل طائر القديس يوحنا الصليبى وإنما على مجموعة من الطيور، التى تسقط، فى بداية يومها الصوفى، فى شباك الصياد، وتصبح على وشك أن تنسى قدرتها على الطيران حتى تأتى طيور أخرى أطلق سراحها من قبل فتقدم لها المساعدة[١٨]. ثم تمضى جميعها فتعبر الجبال، والوهاد، والمناطق الموحشة فى طيران صعب للغاية يستمر آلاف السنين، حتى تصل إلى الفردوس، وهناك تحدثها طيور أخرى أو أرواح عن مدينة ملك الكون وهذه هى المحطة الأخيرة لرحلتها.

وهناك صلة قوية بين هذا الكتيب لابن سينا ورسالة أخرى أقل شهرة

وهى «رسالة الطير» لأبى حامد الغزالى (المولود سنة ١١١١م) التى ترجمها للفارسية بعد ذلك أخوه أحمد وهى حكاية أخرى رمزية، وإن كانت أكثر إيجازاً من رسالة ابن سينا، نجد فيها سرباً من الطيور ينطلق فى البحث عن طائره - الملك، الذى يحمل هنا اسم «العنقاء» ويعيش فى جزيرة معزولة. ويعبر السرب، مثلما حدث للطيور فى الرسالة السابقة، مناطق وعرة، ويواصل السير حتى يكتشف العنقاء فى قلعتها بالجزيرة النائية وينضم إليها. وقد ختم العطار (فريد الدين أبو حامد محمد بن إبراهم الملقب بالعطار) هذا المسلسل عن الطيور برسالته الشهيرة «منطق الطير» وهى ملحمة حقيقية صوفية تشكل احد الأعمال الأدبية الرائعة فى اللغة الفارسية. وهذه القصيدة المكتوبة فى النصف الثانى تقريباً من القرن الثانى عشر هى أكثر الأعمال شهرة فى هذا المسلسل. لقد استخدم العطار الوسيلة الأساسية للطير فى البحث عن الملك، الذى يطلق عليه هنا اسم «سيمرغ» مثل الطائر الصوفى الفارسى الشهير[٢١]، أما نهاية الحكاية التى أثارت اعجاب خورخى لويس بورخيس المتعمق الكبير فى الآداب الصوفية الشرقية (ولنتذكر عمله عن المعتصم) فتمثل تحولاً مفاجئاً: ذلك ان الثلاثين طائراً (من السيمرغ) التى تستطيع العيش بعد الطيران الصعب عبر آلاف السنين تكتشف انها هى نفسها السيمرغ أو الطائر / الملك الذى كانت تحاول ان تعثر عليه[٢٢].

ومن الواضح أن هذه الطيور الرمزية فى «مسلسل الطير» لا تقدم أنواعا من التوازى المحددة تحديداً قوياً مع طائر الروح المحاط بالأسرار عند القديس يوحنا الصليبى وهى هنا لا تكاد تدلنا إلا على أن صورة الطائر الصوفى عند المسلمين فى التراث الأدبى كانت ناضجة ومستمرة. ولكن هذا التراث واسع جداً ويشتمل على تفصيلات كثيرة وإذا تعمقنا فيه أكثر سوف نعثر فيه على مشابهات حقيقية وذات معنى بين القديس

يوحنا ومتصوفة الإسلام. ولسوء الحظ، فإننا نجهل ما قاله المصلح الكارميلى عن الطائر الوحدانى فى مؤلفه المفقود، وبذلك لن نستطيع أن نصل إلى معرفة دقيقة للعمق الذى يمكن أن تكون عليه هذه المشابهات (أو التوافقات) بين القديس يوحنا وبين علماء الطير فى التصوف الشرقي. ونحن نأسف أسفاً مضاعفاً لفقدان هذه الرسالة، لأن القديس يوحنا، فى الفقرتين القصيرتين اللتين وصلتا إلينا (فى رسالة «الأقوال» وفى «شروح الأغانى الروحية») يتفق بطريق وثيقة جداً مع الخصائص التى لهذه الصورة عند المتصوفة المسلمين ونكرر: إن رمز الطائر / الروح رمز عالمى، ولكن التفاصيل المحددة التى يلجأ إليها كثيراً المتصوفة المسلمون والقديس يوحنا لصياغة هذا الرمز متوافقة. ويبدو التوافق، فى أكثر من فرصة، كما سوف نرى، شديد الدقة حتى ليصير مفاجئاً، ويطرح علينا إشكالية حقيقية عن الانتماء الأدبى.

ولننظر إلى المسألة عن كثب: إن الفقرتين الموجزتين عن طائر الروح عند القديس يوحنا تقدمان لنا طائراً رمزياً لا يكاد طيرانه يوصف – ونعرف فقط انه «يمضى فى الأعالى» (كتاب الأحاديث ص٦٧٠) – وأن له خمس خصائص مميزة، بعضها، كما نرى، شديدة الإلغاز. إنه، إذن، يعطى الانطباع بأنه طائر غائب عن الرشد. وساكن أيضاً، وهو فى هذا يبتعد عن الطيور الطائرة عند ابن سينا، والغزالى، والعطار. ومع ذلك فإن هذا نفسه سوف يقرّب القديس يوحنا من متصوف فارسى آخر معروف جداً فى التراث الأدبى الصوفى وهو السهروردى، أو شهاب الدين يحيى بن حبس ابن اميرك السهروردى، المولود عام ١١٥٣م تقريباً فى سهرورد بالقرب من زمجان فى فارس، ويعرف بالمقتول، لأنه حكم عليه بالموت متهماً بالزندقة فى ولاية مالك الزاهر عام ١١٩١م والسهروردى(٢٣) يعتبر شيخ الفلسفة الإشراقية بسبب كتاباته الغزيرة

عن هذا الموضوع : فقد كتب حوالى خمسين كتاباً فى العربية والفارسية متأثراً فيها بابن سينا وبالهلينية، وبعناصر هامة إيرانية وشرقية قديمة. ومن أبرز هذه الكتب «حكمة الإشراق» و«هيكل النور». ويعتقد اتباعه فى هذا النور الداخلى، ومن ثم أطلق عليهم اسم «الإشراقيون» ويشبههم فى ذلك المذهب الذى انتشر فى إسبانيا بهذا الاسم أيضًا فى القرن السادس عشر الميلادى[٢٤].

الذى يهمنا هنا هو ما قاله السهروردى عن الطائر الصوفى لروحه. وهى من الصور المفضلة عند هذا العالم الفارسى، حيث يرى أوتوسبيس أن صوره (وإن كنا لا نعرف إلى أى مدى هو محق فى ذلك) «من أقدم الصور،المعروفة حتى الآن في الأدب الفارسى»[٢٥] وأياً كان الأمر فإن السهروردى تأثر تأثراً كبيراً فى موضوعاته الرمزية عن الطائر الروحى بابن سينا، ذلك لأن إحدى رسائله تبدو عملياً مجرد ترجمة لرسالة الطير للفيلسوف الكبير[٢٦]وهذا ما يشير إليه عنوان الكتيب نفسه «ترجمة لسان الحق وهو رسالة الطير». وفى أعمال أخرى للسهروردى تظهر أيضاً صورة طائر الروح، مثلما نجد فى كتاب «لغة موران» (لغة النمل)[٢٧]، ولكن أهم رسالة يظهر فيها ذلك هى «صفير السيمرغ» وفيها تبدو التوافقات مع القديس يوحنا أكثر أهمية وأكثر قرباً..

ففى هذا الكتيب، لا يقدم لنا الطائر أو السيمرغ عند السهروردى - كما ذكرنا - فى حالة طيران كامل وإنما يظهر موصوفاً على أساس مميزاته أو خصائصه الصوفية. وبعد التقديم الرمزى لهذا الطائر الروحى ينتقل المؤلف ليصف لنا الحالات الصوفية الرفيعة التى يمثلها ذلك الطائر (إنها مذكرته أو أنشودته)، لكنه لا يعود ليؤكد على الصورة التى عرضها فى البداية.

والسيمرغ، كما كان منتظراً، يدعم طريق الصوفى الذى سلكه حتى

مر بجميع المراحل (المقامات) فى طريقه ووصل إلى هدفه النهائى وهو الفناء فى الحق» (انظر سبيس، العمل المذكور، ص٦) وإذا حذفنا المصطلحات الفنية الصوفية نصبح أمام لباب الرمز عند القديس يوحنا: فالطائر هو روحه التى وصلت إلى أقصى المستويات العليا للنشوة. ولكن فلندخل فيما يضفى الطابع المتفرد على الطائر الوحدانى عند القديس يوحنا - أى خصائصه المحددة - بعيداً عن الرمز العالمى المعروف. وسوف نفاجأ بأن هذه الصورة القديمة من القرن الثانى عشر (أى عند السهروردى) تعتبر هى السابقة بالنسبة لكل الشروط تقريباً الخاصة بطائر القديس يوحنا، حتى فيما يتعلق بأكثرها استقصاء.

ويهمنا أن نتوقف مرة أخرى عند نص المصلح الكارميلى ونمضى فى مقارنة خصائص طائره الوحدانى مع الخصائص التى ينسبها السهروردى إلى طائره «السيمرغ». وبعض هذه الخصائص تبدو وكأنها تشكل صوراً تقليدية - حتى فيما يتعلق بالأماكن المشتركة المقننة فى التراث الأدبى الإسلامى، ولهذا سوف نهتم بذكر كتاب آخرين أو شعراء متصوفة يتفق معهم المصلح عن قرب. وسوف نرى أنه ليست هناك خاصية واحدة للطائر الوحدانى لم يتناولها من قرون سابقة أحد المسلمين عن طائر روحه.

وأول شيء يبرزه القديس يوحنا عن طائره الصوفى هو بالتحديد صفته كوحدانى، وهو يذكر فى هذا الصدد، كما نذكر، المزامار ١٠١,٨. ويهيئ القديس، بتوسع أكثر، هذه الخاصية التى يبدأ بها فقراته القصيرة عندما يعدد خصائص طائره الروحى: «والثالثة أن الطائر يكون عادة وحيداً ولا يسمح بأى طائر آخر إلى جانبه اللهم إلا إذا حط طائر آخر بجنبه، ثم يذهب بعد ذلك، وهكذا الروح فهى فى هذا التأمل تكون معزولة عن كل الأشياء، وعارية عنها جميعاً، ولا

تسمح أن يكون إلى جانبها شيء آخر ليس هو العزلة فى الله» (كتاب الأحاديث ص٦٧٠). ويشير القديس يوحنا فى كتاب «الأحاديث» إلى هذه الخاصية بشكل أكثر اقتضاباً حيث تشغل هناك المكان الثانى، يقول: «إنه لا يشارك أحداً وإن كانت المشاركة من طبعه» (كتاب الأحاديث ص٩٦٩) ويتفق المصلح في ذلك مع السهروردى الذى يتحدث عن طائره على النحو التالى: «الكل مشغول به وهو متحرر من الكل، والكل مملوء به وهو خال من الكل» (ص٢٩).

ويقترب أيضا من القديس يوحنا فى هذا المضمار صوفى آخر كبير له مساهمات في مجال طائر الروح هو البسطامي الفارسي (أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي المتوفى حوالى عام (٨٧٤ أو ٨٧٧م) مؤسس إحدى المدارس الصوفية والمعروف باستعاراته الجريئة وتعبيراته الصوفية المتميزة[٢٨] ففى رسالته «صعود أبى يزيد» التى يقلد فيها المعراج أو صعود النبى محمد عليه الصلاة والسلام ليلاً إلى السماء السابعة، يصف البسطامي روحه وكأنها «طائر فريد الجسد» يطير «على انفراد» (العطار، المتصوفة المسلمون...، ص١٠٩)..

وسوف يتكرر هذا المعنى عند آخرين من المتصوفة المسلمين، ومن ثم يبدو أننا أمام خاصية متفردة فى التراث الأدبى الإسلامى عن الطائر الاستعارى للروح. أنه لابد ان يكون، بالضرورة وحدانياً..

ويقيم القديس يوحنا، بعد ذلك مباشرة، خاصية أخرى للطائر الوحدانى هى هذه المرة أكثر وضوحاً. إنها الخاصية الأولى فى شروح كتاب الأغانى الروحية: «وأولها أن الطائر يكون عادة فيما هو أعلى، وهكذا الروح فى هذه الخطوة تكون فى قمة التأمل» (كتاب الأحاديث، ص٦٧٠). وكل علماء الطير المسلمين - مثل العطار والغزالى وابن سينا والرومى - يتفقون مع القديس: فطيورهم هى بالتحديد الروح فى

حالة تأمل، وهذا في الأساس هو المحور الرئيسي للرمز ومن ثم فإن كل الروحانيين الذين لجأوا إلى هذا الرمز متفقون، بالضرورة، في هذا الصدد. فالسهروردى «مثل أى طائر يتخلى عن عشه، وينزع ريشه بمنقاره.. وعندئذ يصبح السيمرغ الذى توقظ صيحته النائمين»..

وهذا السيمرغ متحد مع الله «لفترة من الزمن تبلغ ألفاً من السنين» فالسهروردى يصوغ هنا صورة موجودة فى القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿..وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ «٤٧ الحج»، مما يتضمن لا نهائية التأمل الإلهى! الذى تنطلق فيه روحه الهائمة وقد تحولت إلى طائر.

ان غالبية المتصوفة الذين قدموا صورة الروح فى تأملها على أنها طائر قد أظهروها فى حالة طيران كامل نحو الذات الإلهية. وقد رأينا ذلك - كما أسلفنا - عند ابن سينا والغزالى والعطار. كما نرى ذلك أيضاً عند الصوفى الكبير أبى منصور الحلاج(٢٩) (٨٥٨ - ٩٢٢م) عندما أعلن فى كتابه (الطواسين): «إننى أطير بأجنحتى إلى من أحب»(٣٠) ومع كل هذا فإن طائر القديس يوحنا بدا وكأنه قد ادخر هذا الطيران شديد الصعوبة والمشقة الذى قامت به معظم الطيور الرمزية عند الكتاب المتصوفة: ذلك أن طائره (أى القديس يوحنا) «يمضى فجأة إلى ما هو أعلى» (كتاب الأحاديث ص٦٧٠). فنحن لم نشهد إذن العملية المتدرجة والمتصلة لهذا الانتقال. ولكن هذا لا يحدث أيضاً فى حالة السيمرغ عند السهروردى. فكاتبنا الفارسى يقيم تناقضاً ظاهراً حيث إننا لا نشاهد طائر روحه وهو يطير، مفسراً لنا ذلك «بأنه يطير بدون حركة، ويرتفع دون سفر، ويقترب بدون قطع مسافة».

وأياً ما كان الطيران ظاهراً أم لا، فإن ملابساته ونتائجه هى نفسها الموجودة فى حالة القديس يوحنا الصليبى وفى حالة المتصوفة المسلمين الآخرين، فالقديس يوحنا يشير لنا فى «الأحاديث» وهو يشرح هذه

الصفة الأولى لطائره الموجود فى الأعالى بأن الطائر «لابد أن يصعد فوق كل الأشياء العابرة» (كتاب الأحاديث، ص٩٦٧) وهناك طائر آخر لشاعر صوفى كبير هو جلال الدين الرومى (١٢٩٧ - ١٢٣٧م)[٣١] نجده كذلك يترك كل ما هو عابر، إذ يطير مبتعداً عن كل ما هو «مادى وهالك»[٣٢]، بينما طائر أبي يزيد البسطامي يحصل فى هذا الطيران نحو الأعالى على أجنحة الخلود، فى مقابلة الأشياء المادية والهالكة التى يبتعد عنها «انظر شيميل، الكتاب المذكور ص٤٩) والهدف كما قلنا من قبل، واحد وهو الاتحاد النهائى مع الله، فالطائر الروحى عند المسلمين، مثل طائر القديس يوحنا، ينتهى به الأمر بالحصول على معرفة تتجاوز كل ما هو معقول: فروح الحلاج الممثلة فى طائر استعارى «وقع فى بحر الفهم ثم غرق».. (الطواسين ص٣٤).

وروح القديس يوحنا باعتبارها طائراً فى أعالى السقف (كما يشير المزمور) تعلو كثيراً حتى تصبح جاهلة بكل الأشياء لأنها لم تعد تعرف إلا عن الله فقط دون أن تدرك كيفية ذلك الصعود، «كتاب الأحاديث ص٤٢٤» وكالعادة يقترب منهما جداً السهروردى لأن طائره السيمرغ الذى يجعل كل ما هو مادى يحصل فى نشوته على المعرفة الكاملة فكل العلوم تنبع من صيحة ذلك الطائر» (ص٢٩).

والخاصية الثانية التى ينسبها القديس يوحنا إلى طائره فيها غرابة أكثر وإن كانت أقل وضوحاً بدون شك. فالطائر يوجه منقاره دائماً إلى حيث يأتى الهواء وهكذا الروح تدير منقار الود إلى حيث تأتى روح الحب التى هى الله (كتاب الأحاديث ص٦٧٠) ويذهب القديس إلى أكثر من ذلك قليلاً فى «الأحاديث» حيث يقول: «لابد أن يضع منقاره نحو الهواء القادم من روح القدس، متجاوباً مع إلهاماته وهو إذ يفعل ذلك يكون أكثر جدارة بصحبته» (كتاب الأحاديث ص٦٧) وهذه

الصفة الغريبة أيضاً يمكن أن نعثر عليها عند المتصوفة الفرس وبطريقة أكثر شيوعاً - كما نرى للوهلة الأولى نجد أن هناك عاملاً مشتركاً في «مسلسل الطير» في الآداب الإسلامية - بطائر البسطامي يعرف أنه من اللازم أن يرفع رأسه تجاه الله وسط طيرانه المستهام: «ثم رفعت رأسي» (العطار ص١٠٩). وتشيع أيضاً الصورة التي شكلها العطار عندما استهل قصيدة (منطق الطير) حيث جعل القاص يزجر الطيور المجتمعة - لكي ترفع الرأس، أو بالأحرى المنقار تجاه الإله: «أيها الولي، ارفع رأسك، واظهر نايك (كناية عن المنقار) وارفع صوتك احتفالاً بمعرفة الله» (العطار ص٨).

ويعيد المؤلف: «التحيات، أيها الديك الرائع.. أخرج نفسك من هوة الظلام وارفع رأسك تجاه العرش الإلهي»(ص٩)..

ومع ذلك فإن القديس يوحنا شديد الخصوصية عندما يعلن أن طائره ينبغي أن يدير المنقار إلى «حيث يأتي الهواء» أو «هواء روح القدس». وهذه الصورة تبدو غريبة جداً ولكننا يمكن أن ننسبها أيضاً إلى أصولها عند المتصوفة الفرس فهي استعارة دنيوية مطروقة في الأدب الصوفي الإسلامي حيث الهواء أو النسمة كانا دائماً يمثلان بصورة دقيقة الخبر الغامض عن الله وبهذا يستحضر السهروردي مجازيا في رسالته «لغة المورات» (لغة النمل) طاووساً نسي جماله الخاص والبستان الجميل الذي كان يعشش فيه لأنه سجن قهراً في صندوق مظلم ربطوا فيه بالإضافة إلى ذلك ريش ذيله وغطوا عليه بالكامل. ومع ذلك وبالرغم من الجهل الكامل بهذه الأصول فإنه من وقت لآخر «عندما هبت الريح وتلقى رائحة الزهور والأشجار والورود والبنفسج من خلال هذا الثقب وجد سعادة غريبة».

وهذا يحمل الطاووس (الذي هو روح هذا الصوفي بعد أن تشعبت

بالاتجاهات الأفلاطونية الجديدة) على أن يتحرر من أربطته المادية الغليظة حتى يكتشف الله الذى هو الأصل النهائى للنسمة الإلهية، وفى «صفير السيمرغ» نجد السهروردى أكثر وضوحاً: فعندما يتحول السيمرغ والله إلى واحد، «تأتى نسمة الصباح من خلال أنفاسه (أى السيمرغ). أى أن كلا منهما يشترك فى الطبيعة الإلهية فى لحظة التأمل الأخيرة».

والقديس يوحنا يقدم لنا فضلاً عن ذلك تفصيلات أكثر عن صورة النسمة أو الطائر الروحى الذى ينبغى أن يصل إليه طائره الوحدانى: إنه هواء الخبر الصادر عن الله نعم ولكنه بالتحديد «الله / روح القدس» ومن المهم أن نذكر هنا مع هنرى كوربين بأن رمز الطائر الصوفى عند المسلمين قد ارتبط تماماً بالروح القدس.

يقول كوربين: «والسيمرغ، ومقابله هو العنقاء، هو أيضاً صورة للملاك جبريل، مبلغ الرسالات للأنبياء وروح القدس. وقد نسبت له نفس الصفات التى تنسب فى المسيحية إلى الحمامة باعتباره روح القدس» (ص٢١٢)(٣٤).

والخاصية الرابعة للطائر الوحدانى (وقد تحدثنا عن الثالثة) هى أنه يغنى برقة شديدة ونفس الشيء تفعله الروح مع الله فى هذا الوقت لكن آيات الحمد التى تقدمها لله تنطلق من حب شديد وهى لذيذة فى ذاتها وبالغة القيمة عند الله «كتاب الأحاديث ص٠٦٧» ويضع القديس، فى كتاب «الأحاديث» هذه الخاصية فى المقام الخامس ويضيف: «ينبغى (على الطائر / الروح) أن يغنى برقة شديدة وهو يتأمل ويهيم فى زوجه» (كتاب الأحاديث ص٩٦٧) وليس من الصعب ان نعثر على مقارنات فى هذه الحالة، لأنها خاصية متصلة كثيراً بالطائر الصوفى، وكما هو المنتظر فإن المسلمين قد تناولوها بتفصيلاتها قبل قرون من ظهور القديس يوحنا. فأنمير شيميل، فى دراستها المذكورة «الأبعاد الصوفية فى الإسلام؟» تكشف عن التقليد الشعرى الصوفى المعروف

الذى نجد فيه العصفور الصوفى يغنى لآلامه فى الحب، ويمتص الزهرة التى هى رمز الله، والسهروردى محدد جداً فى هذه المسألة، ويبدو طائره السيمرغ مرة أخرى قريباً جداً فى إحاطته بالأسرار بالمغنى الوجدانى عند القديس يوحنا. فالروح الهائمة للصوفى الفارسى «تصير السيمرغ الطائر الذى توقظ صيحاته النائمين وتصل صيحته إلى الجميع ولكن لا يسمعها إلا القليلون، وكل العلوم تنبع من صيحة هذا الطائر».

وهذه هى، بحق، لغة الطير، التى منحها الله لسليمان حسبما ذكر القرآن الكريم وقد نبه السهروردى إلى أن مجمل رسالته الصوفية ليس إلا رواية موجزة لطائر السيمرغ وصيحته. ولنتذكر ان هذه بالضبط هى موسيقى الطائر الولهان الذى يعطى العنوان لرسالة «صفير السيمرغ».

وليس هنا أدنى شك فى أن الخاصية الخامسة للطائر الوحدانى (وهى الرابعة فى كتاب «الأحاديث») هى أكثر الخواص إشكالية: فالطائر المنسوب للقديس يوحنا «ليس له لون محدد» (الأحاديث ص٩٦٧) يقول القديس: «وهذه هى الروح الكاملة» (الأحاديث ص ٦٧٠) التى «ليس لها تحديد فى أى شىء» (الأحاديث ص٩٦٧). إنه صورة غريبة، هذه الصورة عن الطائر الذى لا لون له. ومما يصيبنا بالدهشة أن السهروردى كان قد صنع هذه الصورة - بنفس الكلمات - وهو يتحدث عن طائره السيمرغ قبل أن يطبقها المصلح الكارميلى على طائره الوحدانى بأربعة قرون: «يحتوى على كل الألوان لكنه بلا لون» إذن فالتوافق بين القديس يوحنا وهذا العالم المسلم توافق كامل وخارق للمألوف ومن ثم فإنه من الأهمية بمكان أن نذكر النص الأصلى باللغة الفارسية:

«أما ندانكه همه نقشها درولت واو لون ندارد» ص(١٥) الترقيم الغربى ففى كلتا الحالتين نجد أن غياب اللون يتضمن شيئاً واحداً وهو تحلل الروح وفراغها من كل ما هو مادى ولاشك أن هذا شىء غريب جداً. ومع ذلك فإنه من المهم أن نذكر بأن هذه الصورة الروحية عن

انعدام اللون لم تكن غريبة على متصوفة الإسلام، فقد نبهنا زميلنا القدير الأستاذ سيد حسين نصر - وهو أحد العلماء المتخصصين في التصوف الإسلامي باللغة الفارسية - إلى أن رسالة «منطق الطير» الشهيرة للعطار فيها أيضاً إشارة غير مباشرة إلى هذا الغياب اللوني من جانب السيمرغ.. فعندما يكتشف الثلاثون طائراً - وكل منها ذو لون مختلف - أنها هي نفسها السيمرغ، يتحلل بالضرورة قوس قزح الجميل من ألوانه المختلفة، ولا يكون لها، في حالة النشوة التي تحولت إليها، أي لون محدد. إنه إذن أمر مشترك في الأدب الصوفي الفارسي: كذلك فإن حافظ الشيرازي سوف يشير في أحد أبياته الجميلة إلى التحلل الروحي من خلال التحلل من الألوان يقول بالفارسية:

غلام همت اسم كه زير جرح كنود

زهرجه إنلك تعلق يديره آراد اللد

وترجمتها: «أنا عبد إرادة هذا الشخص الذي أصبح تحت قبة السماء الزرقاء متحرراً من كل ما له لون»..

ويكرر هذه الصورة مع بعض التغييرات، نجم الدين الكبرى المذكور في رسالته «فوائح الجمال وفواتح الجلال» عندما يتخيل أن المركز الأكثر عمقاً في روحه ليس له لون ومتموج مثل المياه ومن ثم يصبح قادراً على أن يعكس الكون(٣٥).

وإزاء هذا الكم من التوافقات الوثيقة بين رمز الطائر الوحداني عند القديس يوحنا الصليبي ورمز السيمرغ أو العنقاء عند المسلمين وبالنظر إلى أسبقية هؤلاء من الناحية التاريخية فإنه من الممكن أن نطرح على الفور إشكالية احتمال تأثر القديس بمتصوفة الإسلام وهي مشكلة انتساب شائكة من جهتين، فمن جهة لابد من النظر في احتمال وجود تأثير من مدرسة أخرى فإن التأثير ذي الدلالة في هذه الحالة يبدو أنه قد جاء من جانب متصوفة باللغة الفارسية لا باللغة العربية وهي - أي

العربية – الأقرب تاريخياً وثقافياً وحتى جغرافياً من القديس يوحنا.

وقبل أن نواصل الحديث فإن وقفة لابد منها تفرض نفسها هنا فبالرغم من أنه قد ثبتت أن نسبة القديسة تريسا إلى الفيلسوف سنيكا بهذه الطريقة أو تلك تتلاقى مع التراث الأدبى الصوفى فى مسلسل الطير فإننا لا نتبنى هذا النمط فى اقتراح أن يكون الشاعر (تعنى القديس يوحنا) قد حدث له اتصال مباشر مع «صفير السيمرغ» للسهروردى أو مع منطق الطير للعطار، فهذه القراءة المباشرة عن الفارسية تصبح من الناحية التاريخية صعبة جداً وغير محتملة بالنسبة لراهب لم يكن يعرف اللغة العربية، التى حذفت من مناهج جامعة شملنقة عندما كان القديس فراي خوان دي سانتو ماتيا يلقى هناك دروسه. ونحن إنما نوجه الأنظار إلى التوافقات بين القديس يوحنا والسهروردى (ومثله الحلاج والرومي والبسطامى) لا لأننا نعتقد أن التأثيرات التى مارسها هؤلاء المتصوفة على الرمز الشديد الخصوصية عن الطائر الوحدانى عند المصلح الكارميلى كانت محددة وحاسمة وإنما بدا لنا أننا نتلمس هنا جزءاً من التراث الأدبى الإسلامى الذى استمر قروناً والذى لم يكن يشكل فيه هؤلاء المتصوفة إلا عدة حالات معبرة خير تعبير(٣٦). وإلا فإن هذا التراث قد وجد، على أى نحو، طريقه نحو أوروبا التى كانت تتأثر كثيراً، كما هو معروف، بالتيارات المهمة فى الفكر الإسلامى خلال الحروب الصليبية، وبخاصة بعد أن فشلت هذه الحروب سياسياً.

ولننتقل إلى المشكلة الأخرى المهمة: لماذا هم الفرس، وليسو العرب، الذين يبدون هنا أكثر قرباً من القديس يوحنا الصليبى؟ أم أنه لغز جديد من الألغاز الكثيرة التى تغلف أعمال القديس، أم أن الوضع هنا ببساطة هو أن لدينا مستندات أكثر عن التوافقات الأدبية مع طائر القديس يوحنا الوحدانى. نجدها كثيرة عند الفرس مقارنة بالعرب؟

وهذا لا يعنى إلا أن تظهر دراسة أكثر تفصيلاً وأوفر حظاً يمكن أن تقدم لنا التفصيلات نفسها عن رمز طائر الروح عند عدد من متصوفة اللغة العربية، ولعلهم يجيئون فى ذلك بعد الفرس زمنياً، ولكنهم سوف يكونون أقرب إلى القديس يوحنا زمانياً وثقافياً أيضاً. إن الدراسة على أساس المصادر الفارسية كانت، فى هذه الحالة بالذات، أكثر خصوبة، لأن عدداً من العلماء فى العقود الأخيرة، مثل لويس ماسينيون، وسيد حسين نصر، وهنرى كوربين، وأنمير شيمل قدموا دراسات فى الأدب الفارسى جعلته أكثر توغلاً فى الغرب، بعضها دراسات نقدية، وبعضها الآخر قام على نشر مخطوطات فى لغتها الأصلية.

ولا ننسى، مع كل هذا، أن التصوف الإسلامى فى اللغة الفارسية، بالرغم من اختلافها الكبير مع اللغة العربية، له صلة قوية مع التصوف العربى، وأن التأثيرات الأدبية فى كلتا الناحيتين كانت متواصلة وطبيعية بالكامل. ويكفى أن نذكّر بأن السهروردى لم يفعل أكثر من ترجمة «رسالة الطير» لابن سينا فى كتيبه نفسه «رسالة الطير»، ويمكن أيضاً أن يكون قد استلهم على الأقل فى البداية، فى رسالته الأخرى «صفير السيمرغ»، وهى الرسالة التى أفادتنا كثيراً فى هذه الدراسة، أقوال كاتب آخر عربى. أو لعل الوضع هنا ينبغى أن يكون عكسياً. فلعل «صفير السيمرغ» أثرت فى متصوفة آخرين متأخرين فى اللغة العربية ترجمت أعمالهم وانتشرت بعد ذلك بسهولة فى أوروبا العصر الوسيط.

ونحن لم نتوقف عن كل هذه التفصيلات، لأنه من الغريب أن يبدو القديس يوحنا أكثر قرباً من السهروردى - الذى لم يصادفه الحظ لكى يترجم إلى اللاتينية فى العصر الوسيط - منه من ابن سينا الذى لقى اقبالاً منقطع النظير فى باريس فى القرن الثانى عشر بسبب شروحه لأرسطو، التى كانت منتشرة بقوة بين الروحانيين الأوروبيين فى تلك القرون. ولكن بما أن العملية الطويلة التى تمت فى العصر الوسيط

لترجمة أعمال مكتوبة باللغات الشرقية مازالت تنطوى على كثير من الأسرار فإننا لا نستطيع أن نستبعد إمكانية أن يكون مؤلفون فرس من أمثال العطار أو جلال الدين الرومي (وربما بعض تلاميذهم) قد ترجموا إلى اللاتينية أو إلى أى لغة رومانية. ومع كل هذا فإنه يبدو أكثر مدعاة للتصديق أن يكون تأثير المسلمين الذين كانوا يكتبون باللغة العربية هو الذى أصاب، فى النهاية القديس يوحنا. وقد ترك ميجيل آسين بلاثيوس مقارنات هامة بين هذا المصلح الكارميلى والمتصوفة المسلمين فى اللغة العربية مثل ابن عربى المرسى وجماعة الشاذلية الإسبان الأفارقة. وفي دراسات سابقة لنا حالفنا الحظ فى أن نضاعف مكتشفات آسين بلا ثيوس فى هذا المجال من الدراسات المقارنة الإسبانية العربية. وهناك أيضاً طرحنا إشكالية هذا الانتقال الثقافى بين الإسلام والقديس يوحنا[٣٩]، وليس هنا مجال لتكرار ما توصلنا إليه فى هذا الصدد. فقط نود أن نؤكد على شيء يبدو لنا من الضرورى بمكان أن نقبله على ضوء الوثائق التى وصلت إلينا وباسم الأمانة العلمية هو أن الطائر الوحدانى عند القديس يوحنا ليس هو البلبل اليونانى الرومانى الذى شغلت به الأستاذة ماريا روسا ليدا دى مالكيل. فهذا الطائر الروحي الملغز، الذى هو وحدانى، والذى يمضى نحو الأعالى، والذى يضع منقاره فى الهواء، والذى يغنى برقة، والذى يخلو من لون محدد، يتفق فى كل واحدة من خصائصه هذه مع طائر السيمرغ عند المسلمين، وليس له أى صلة بالطيور الأدبية عند هوميروس أو عند فرجيل. ولعلنا فى يوم ما نعرف بأية طرق تم هذا الانتقال الأدبى. ولكننا الآن لا نملك إلا أن نأسف مرة أخرى على فقدان رسالة القديس يوحنا الموسعة حول الطائر الوحدانى، وكان يمكن أن تمدنا هذه الرسالة بمفاتيح كثيرة إضافية لم نستطع نحن أن نقدمها، وربما كان يمكن أن تؤكد الانتماء الإسلامى الذى نقترحه •

حواشى الفصل الثالث

١- El ruisenor de las Georgicas y su influencia en la lirica espanola de la Edad de oro, Volkstum und Kultur der Romanen, XL: 3-4 (1939), pp.290-305, reimpreso en M.R.Lida de Malkiel, la tradición clasica en Espana, Ariel, Barcelona, 1975, Paginas 100-117.

٢- إنها لمهمة غير مشجعة أن نبحث فى هذا الصدد عن مشابهات مهمة بين القديس يوحنا والمؤلفين الزهاد - المتصوفة السابقين عليه أو المعاصرين له. وقد خصص جاستون ايتشيجوين†Gaston Eachegoyen فى كتابه الذى صدر بعد وفاته وعنوانه: L,amour divin. Essai sur les sources de sainte Theres, Bourdeaux/ Paris,1923.

نقول خصص فصلاً لدراسة رمز الطائر الروحانى - وهذا الباحث العلامة، على الرغم من أنه يستبعد القديس يوحنا من دراسته - مما يثير دهشة القارىء - إلا انه يكشف عن استخدام تشبيه الطائر الروحانى عند مؤلفين مثل القديسة تيريسا، وأوسونا، ولول، وأوروسكو، ولاريد، ونحن فى كل هذه الحالات لا نزال بعيدين عن طريقة الاستخدام المجازى عند القديس يوحنا. ففى كتاب أوروسكو Orosco «جنة الصلاة» Vergel de la Oracion يستخدم الحماية بمثابة تمثيل للصلاة، وينسب إليها خصائص لا تتصل بالخصائص المعروفة عند القديس يوحنا، اللهم إلا بطريقة مبهمة: فهى تئن عندما تنوح لأنها تبكى خطاياها، وهى تحمل غصن الزيتون كى تمنحنا الثقة الأبدية، وتطير فى الأعالى حتى تحصل على الأسرار السماوية (ص٢٥٢ وما بعدها). أما برناردينو دى لاريدو فيصف هو الآخر طائرين الهين فى رسالته «صعود جبل سيون» Subida del Monte Sion هما العصفور والحمامة. ذلك ان العصفور المحتقر بسبب ريشه القصديرى ومظهره المتواضع، يصل على الرغم من ذلك، إلى قمة الشجرة، ويغنى بلا انقطاع وكأنه متأمل يلبس رداء التواضع الكارميلى، ويقيم فى أعلى شجرة العاطفة ليواصل الصلاة هناك ليلاً ونهاراً. وخلال ليالى الصيف تصعد الحمامة إلى النجوم حتى تتغنى بآيات السماء، وبالطريقة نفسها نجد المتأمل يصعد فى ليل العرفان بفضل الجناحين اللذين يحملهما من المعرفة الروحية، وهو يتغنى بأمجاد الله فى لحظة هو فيها فى قمة النشوة (٢٥٢).

وتنطوى حالة أوسونا (Osuna) Tercer abecedario espiritual على أهمية خاصة، لأنه حتى ولو لم يكن يقدم مشابهات ذات معنى مع القديس يوحنا، إلا أن هذه المشابهات تظهر عند صياغة رمز الطائر الروحانى لدى متصوفة الشاذلية، الذين كانوا ينسبون لمذهب صوفى إسبانى - إفريقى فى القرن الثالث

عشر، والذين درسهم ميجيل آسين بلاثيوس فى مقالته التى ظهرت بعد وفاته تحت عنوان «الشاذلية وأصحاب التنوير» Sadilies y alumbrados بمجلة الأندلس Al-Andalus بالأعداد من التاسع (١٩٤٤) إلى السادس عشر (١٩٥١). وعند أوسونا أن طيران النسر يمثل صعود الروح إلى الله، وهو يصل إليه بفضل جناحي «الإرادة» و«الفهم» (ص٢٥٠). كذلك فإن الشاذلية، في صياغتهم لتشبيه الطير، كانوا قد لجأوا إلى مجاز جناحى طائر الروح. والغريب أن هذا التفصيل الاستعارى لم يصل إلى القديس يوحنا، ومع ذلك فإننا نراه، على هذا النحو أو ذاك عند أوسونا ولا ريدو.

إذن فرمز الطائر الوحداني، كما عرضه القديس يوحنا، لم يبد أنه كانت له سوابق واضحة فى الأدب الروحى بشبه الجزيرة الأيبيرية، أو فى الشعر الكلاسيكي الدنيوى. إن سلفادور نوفو Salvador Novo في دراسته الدقيقة المعنونة «الطيور فى الشعر القشتالي» L,as aves en la poesia castellana, Fondo de Cultura Economica, Mexico,1923.

قد عرض لموضوع الطائر فى شعر اللغة الإسبانية منذ العصر الوسيط حتى الأدب الإسباني الأمريكى المعاصر. وقد أغفل بصورة كاملة الطائر الوحداني عند القديس يوحنا، كما لم يذكر أى مجاز صوفي يقوم على الرمز.

٣- سوف نستخدم على امتداد هذه الدراسة، بدون تمييز وبوعي تام، مصطلحات الرمز والمجاز والصورة (أو الاستعارة) للاشارة إلى «الطائر الوحدانى» عند القديس يوحنا. والصورة، على نحو ما عرضها القديس، يبدو لنا انها تشترك فى كل هذه الدرجات. فمن جهة نجد أنها رمز بمعناه الأكثر شمولاً وعالمية. والقديس يوحنا يتفق هنا مع كثير من المتصوفة الذين ظلوا لعدة قرون يطابقون بين روحهم وبين الطائر فى طيرانه. ومن جهة أخرى نجد القديس يعين مجموعة من الصفات أو «الخصائص» المرتبطة بهذا الرمز، وهو يصوغها بهذا المعنى وفقا لمنهج المجاز التقليدى ذائع الشيوع بين الروحيين في العصر الوسيط وعصر النهضة.

٤- Dicho 120, Vida Y obras Completas de San Juan de la Cruz, BAC. Madrid, 1964, pagina 967.

٥- Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto (Ps.191,9)
وهذا معناه: تذكرت ووجدتنى أبدو مثل الطائر الوحدانى فى السقف. و«الوحدانى» يعنى أنه بعيد ومجرد عن كل الأشياء. وفى «السقف» يعنى أن الذهن قد صعد لأعلى. وبهذا تظل الروح جاهلة بكل الأشياء لأنها لا تعرف إلا الله دون أن تدرى كيف (الأعمال الكاملة، ص٤٢٤).

٦- إن اكتشافات أخيرة مثل اكتشاف كولين بيترتومسون حول الأعمال اللاتينية

غير المطبوعة لفراي لويس دي ليون تبرز كثيراً مما لم يتم تسجيله حتى الآن في الآداب الروحية في العصر الذهبي الإسباني.

٧- هذا هو نص القول رقم ١٢٠:

«إن شروط الطائر الوحداني خمسة: الأول إنه يمضي إلي الأعالي، الثاني لا تكون معه صحبة ولو كانت من جنسه، الثالث إنه يضع منقاره في الهواء، والرابع ليس له لون محدد، والخامس إنه يغني برقة. وهذه الشروط لابد ان تكون موجودة في الروح المتأملة، لأنها ينبغي ان تصعد فوق كل الأشياء العارضة، ولا تهتم بها وكأنها لم تكن، ولابد أن تكون صديقة جداً للعزلة والصمت، وألا تعاني من صحبة أى مخلوق آخر، ويجب أن تضع المنقار في هواء الروح المقدس، متفقة بذلك مع استلهاماتها حتى يمكن بهذا أن تكون جديرة بصحبته، وينبغي ألا يكون لها لون محدد، وألا يتم لها تحديد في أى شيء، اللهم إلا فيما تقوم عليه إرادة الله، ويجب أن تغنى برقة في تأملها وحبها لزوجها (الأعمال الكاملة، ص٩٦٧).

٨- Vease en especial Adolf Erman, the Ancient Egyptian, a Source-book of their writings, Harper 8 Row, New Yourk,1966.

٩- Dialogues of Plato, tr.B. Towett, Clarendon Press London, 1892, 1, pp. 452 Y ss.

١٠- (Oame, ne sois pas oubliese de Toi - meme, car ils te donnet tous la chasse, les chasseurs de Mort. Ils Capturent les oiseaux... ils brisent leurs ailes, afin qu, ils ne puissent plus voler vers leurs colombiers...) (A Manichean Psalm Book, Port tt, ed. c.R.C. Albery, Stuttgart, 1938, pp. 18/y ss.). Traduccion al frances de Henry Corbin, en su Avicenne et le recit visionnaire, Societe des Monuments Nationaux. Teheran, 1954, pag.27.

١١- سوف يكرر كيفيدو صورة المزمور مع بعض التنويعات. ولا ندرى هل كان قد وقع على صياغات القديس يوحنا أم لا. يقول: طائر وحداني / في أي سقف / رأى نفسه أكثر مني؟. كما استفادت القديسة تيريسا كذلك من مزمور داود في الفصل العشرين من «كتاب حياتها» Libro de su vida لكي تعبر عن العزلة الكاملة التي يمر بها المتصوف في أحد مقاماته الروحية. تقول: «ترى.. (أى الروح) ... بأسى.. متغلغل». وهذا الكلام يمكن ترجمته حرفياً بما يلي: «بالصدفة قال لها النبي الحقيقي، وهي مازالت في حالة العزلة» Vigilavi, ed fatus sun sicud paser solitarius yn

انظر أعمالها الكاملة، طبعة BAC، مدريد، ١٩٧٦، ص١٩. ومع ذلك، فإنه

على الرغم من أن كيفيدو والقديسة تيريسا قد ذكرا نفس المزمور الذى ذكره القديس يوحنا، فإنهما - على العكس منه لم يستخدماه لصياغة مجاز يقوم على طائر الروح الصوفي.

١٢- لقد قمنا بالكشف عن شروح كثيرة، دون أن نحصل على كبير فائدة. ومن هذه الشروح الشرح القطلانى مجهول المؤلف (وقد قدم له سانيريو بانونسيو، دار نشر Narcino برشلونة، ١٩٦٣)، إضافة إلى الشرح التالي:

Bestiaire divin de Guillaume, Clerc de Normandie CLExtrait des Memoires de la Societe des Antiquaires de Normandie,1852.

١٣- انظر بخاصة كتابنا المذكور San Juan de la Cruz Y el Islam إضافة إلى دراساتنا الأقصر، مثل:

Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn Arabi de Murcia (Actos del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp.173-177), Huellas del Islam en San Juan de la Cruz: en Tornoa la Llama de amor viva Y la espirilualidad Musulmana Israqui (Vuelta, agosto, 1980, pp.5-11) San Juan de la Cruz: una nueva concepcion del lenguaje poetico (BHS, Lv, 1979, Paginas 367-371), Simbologia mistica musulmana en San Juan de la Cruz Y en Santa Teresa (NRFH, xxx, 1981, pp.21-91), Y Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado - morisca del siglo XVI. La Mora de ubeda, el Mancebo de Arevalo Y San Juan de la Cruz (en Colaboracion Con Maria Teresa Narvaez, RDTP, XXVI, 1981, pp.17-51.

١٤- El Coran, Tr. de Juan Vernet, planeta, Barcelona, 1967, p.391.

١٥- من «فواتح الجمال وفواتح الجلال» لنجم الدين الكبرى، طبعة فريتزميير وفرانز ستينر فيرلاج، وينيسبادين، ١٩٥٧، ص١.

١٦- Sufi. Expressions of the Mystic Quest, Thames Hadson, London, 1976, p.37.

١٧- بقيت من أعمال ابن سينا أكثر من ٢٥٠ مؤلفاً ما بين كتب ورسائل وخطابات. وإنتاجه كان يزيد على ذلك بكثير. ومعظم هذه الأعمال ذات مضامين مختلطة، وبالتالي يصعب وصفها بدقة. وقد قسمها سيد حسين نصر مبدئياً إلى أعمال فلسفية، وأخرى كونية، وفيزيائية، ورمزية، وميتافيزيقية. انظر كتابه:

Three Muslim Sages, Avicena, Suhrawardi, Ibn Arabi, Harvard

UP, Cambridge, 1964, Y su introduccion to Islamic Cosmological Doctrine, The Belkmap press of Harvard UP,Cambridge,1964 وبالنسبة لابن سينا انظر إضافة إلى الدراسة المذكورة لهنري كوربين الأعمال البيليوجرافية ليحيى مهدوى "Bibliographie d,Ibn Sina طهران ١٩٥٤، والأب قنواتي Essai de bibliographie avicenienne، القاهرة ١٩٥٤ وو .أورجين O.Ergin :

Ibn Sina Bibliografyasi, Istambul,1956.

١٨- يقدم القديس يوحنا الصليبى توافقاً مهما مع هذه الطيور الواقعة فى شراك الصائد، وهى ترمز للشهوات الحسية التى تحول بينها وبين التحرر الروحى. ففى مقالته رقم ٢٢ يشير القديس إلى طائر الروح الذى يقع فى شرك شهوته الخاصة (والشرك هو المادة اللزجة لبعض النباتات التى تستخدم لصيد الطيور) يقول: «يعمل الطائر الذى يقع فى الشرك مرتين، مرة بتخلصه منه، ومرة بعد أن يتخلص بأن يطهر نفسه مما التصق به» (الأعمال الكاملة، ص٩٥٩).

١٩- الغزالى قمة من قمم الروحانية الإسلامية. انظر عنه وعن صلته بأدب شبه الجزيرة: Dario Cabanelas, notas para la historia de Algazel en Espana, Al-And,XVII, 1952, pp.223-232, asi como Miguel Asin Palacios, La espiritualidad de Algazel Y su sentido cristiano, 4 tomos, Madrid/Granada, Escuela de Estudios Arabes, 1935.

٢٠- ولد العطار فى نيسابور، فى الشمال الغربى بفارس عام ١١٢٠م، ويعتقد أنه عاش أكثر من قرن، حيث توفى عام ١٢٣٠. وقد غلفت حياته بالأساطير، وكذلك موته، إذ يقال أنه قتل على يد أحد جنود جنكيزخان. وكان كثير الأسفار، وترك أعمالاً أدبية كثيرة (أكثر من مائتى ألف بيت شعرى) وعدداً كبيراً من الأعمال النثرية. ومن المهام الرائعة التى قام بها تجميعه للكتابات الصوفية المهمة فى عصره، وذلك خلال سفرياته الكثيرة. وقد قدم لنا اربرى ترجمة حديثة لها تحت عنوان: Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadkhirat al - Auliya (Memorial of the Saints), Routledge Kegan paul, London, 1966.

وانظر كذلك فى هذا الشأن دراسات أنيمارى شيميل Annemarie Schimmel Mystical Dimensions of Islam, North Carolina Up, 1975, chapel Hill, Y The Triumphal Sun. Astudy of the works of Yalaloddin Rumi, East- West Publications, London/ The Hague, 1979.

٢١- عن السيمرغ (وهو مؤنث فى اللغة العربية) قال كوربين Corbin: «إنه طائر أسطورى. وقد ورد اسمه من قبل فى الكتاب المقدس عند الفرس القدامى

L'aveste بالشكل التالى Saina Meregha. وفى الأدب الفارسى ظهر فى تراث ثنائى هو تراث الملاحم البطولية، وتراث الشعر والنثر الصوفى (ص٢٢٩). ويقول س. نوت C.S. Nott في الشرح الذى ألحقه بترجمته لكتاب «منطق الطير»: إنه طائر عظيم. ويوجد فى مها براتا، جارودا. وهناك نوعان من السيمرغ، أحدهما يعيش فى جبل البروز Elbruz بالقوقاز، بعيداً عن الناس، وعشه مصنوع من أغصان العاج والصندل والصنوبر، يمتلك موهبة الكلام، وريشه يحتوى على ميزات سحرية. إنه حارس الأبطال، رمز الإله. والنوع الثانى وحش مخيف، يعيش كذلك فى الجبل، لكنه يشبه «الغمامة السوداء». انظر Farid ud-Din Attar, The Conference of the Birds (Mantig ut-Tair), tr. by C.S. Nott, Routledge Kegan Paul, London, 1971, p. 140.

وانظر كذلك «دائرة المعارف الإسلامية» مادة سيمرغ.

٢٢- نقتبس من ترجمة نوت Nott ما يلى: «تمد الشمس صاحب العزة بأشعتها، وتنعكس هذه الأشعة على وجوه طيور السيمرغ الثلاثين فى العالم الخارجى من خلال تأملات السيمرغ فى عالمه الداخلى. وهذا يدعوهم إلى الدهشة لدرجة أنهم لا يدرون إن كانوا هم أنفسهم أو أنهم صاروا طائر السيمرغ. وفى النهاية فإنهم في حالة التأمل يدركون أنهم هم الطائر نفسه، وأن السيمرغ كان ثلاثين طائرا» (نقلا عن المرجع المذكور فى الحاشية السابقة، ص١٣١).

٢٣- بدأ الدراسات عن السهروردى فى هذا القرن لويس ماسينيون بمؤلفه Recueil de textes inedits (باريس، ١٩٢٥)، وم. هورتن M.Hortin فى Philosophie des Islam (ميونخ، ١٩٢٤) ومحمد اقبال فى: The Development of Metaphysics in Persia (London, 1908) وتكتسب أهمية خاصة الدراسات التى نشرت بعد ذلك عن السهروردى لهنرى كوربين Henry Corbin مثل: Suhrawardi d, Alep, fondateur de la doctrine iluminative (ihraqui), Paris, 1939, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi, Teheran, 1946, Y sus Prolegomena a la Opera Metaphysica et Mystica de Suhrawardi, Tomo I, Istambul. 1945 Y Tomo II, Teheran,1952, وقد فتح كوربين الطريق أمام دراسات أخرى عن أعمال هذا الصوفى نذكر من بينها كتاب سيد حسين نصر المذكور Three Mus lim Sages، وكتاب «السهروردى» لسامى الكيالى (القاهرة، ١٩٥٥)، و«الفكر الفلسفى الإسلامى» لإبراهيم مدكور (القاهرة، ١٩٤٦). وفى اللغة الفارسية نجد على أكبر داناسيرى يدرس الأفكار الصوفية الرئيسية عند السهروردى فى كتابه:

Afkar-i Suhrawardi wa Mulla Sadra (Teheran,1361 A.H.).

٢٤- من الغريب أن التوازى Paralelo بين «المستنيرين» و«الإشراقيين» قد هرب من آسين فى دراسته Sadilies y alumbrados ، ومن أنطونيو ماركث Antonio Marquez فى كتابه Los alumbrados-Origenes y filosofia. 1525-1559, Tourus, Madrid,1972.

وكلمة مستنير Alumbrado تحتاج إلى دراسة منفصلة. وهذه الكلمة فى الإسبانية مازالت تطلق على السكران (ولعل ذلك يشير إلى نوع من التذكر الباهت لهذا المذهب الذى كان يقوم فى بعض الأحيان على الهذيان، وهو نوع من النشوة الروحية. وهذا مجرد تساؤل ؟). هناك كذلك استخدام بعض الألفاظ التى تنم عن جو شرقي وتدخل فى إطار عالم «السُّكر»، ومن بينها Una Curda (نسبة إلى الكردي) أو una turca (نسبة إلى التركي). انظر دراستنا المشار اليها Huellas del Islam en San Juan de la Cruz

٢٥- Otto Spies Y S.K. Khatar, ed. Y tr.: Three Treatistes on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul, K, 1935, p.3.

٢٦- كل العلماء تقريباً يتفقون على إنها ترجمة وليست عملاً أصيلاً، ومن هؤلاء نصر وكوربين ومجموعة سبيس وقطر Spies Y Khatar على الرغم من أن هؤلاء الأخيرين يشيرون إلى أن السهروردى كتب رسالة شبيهة جداً برسالة الطير لابن سينا عنوانها «القرطاب الغريبة».

٢٧- ها هو طائر آخر رمزى عند الصوفى، هو العصفور، يريد أن يتحد بسليمان (صورة الله) لكن دون أن يرهق نفسه بالخروج من عشه (أى من نفسه). وبما أن العش لن يتسع لسليمان، بحجمه، فقد تعلم العصفور أن عليه أن يخرج من عش حواسه نفسها حتى يصل إليه.

وفى مجاز آخر غريب من رسالة «لغة النمل» نجد أن طائر الروح هو الهدهد الذى سيمضى ليعيش بين حوريات لا تملك القدرة على رؤية ضوء النهار. وبما أن الطائر يملك هذه القدرة فإنه يحكى لهن ما يرى وهن يعتقدن أنه فقد العقل، فيسملن عينه حتى لا يعود يرى وينطق بأشياء جنونية لا يفهمنها، وعندئذ يلجأ الهدهد إلى ادعاء العمي، لأنه بهذا يمكن أن يستمر حياً وسط هذه المخلوقات الجاهلة التى تصر على أن تفرض عليه عماها الروحى. ويحدثنا السهروردى، بين سطوره، بأنه لا ينبغى على الصوفى أن يروى تجاربه الروحية لهؤلاء الذين ليس لديهم الاستعداد لسماعه وهو يتحدث عنها.

٢٨- عن البسطامى انظر كتاب اللمع للسراج (طبعة نيكلسون، لندن ١٩١٤)، وانظر كذلك: An Early Arabic Version of the Mi, raj of Abu Yasid Al-Bistami, de R.A. Nicholson (Islamica, II,1926, pp.402-415) y

R. C. Saehner, Hindu and Muslim Mysticism (London, 1960, pp.198-2180)

٢٩- كان لويس ماسينيون هو المرجع الأعلى للدراسات حول هذا الشاعر الصوفي الفارسي الشهير. انظر دراسته:

La passion de de Hallaj, 4 Tomos, Gallimard, Paris, 1975.

٣٠- The Tawasin. The Great Sufi Text on the Unity of Reality, tr. Aisha Abd ar Rahman al - Tarjumana, Diwan Press, Berkeley, London, 1974, p. 34.

٣١- عن مؤسس هذه الطريقة الصوفية للدراويش الراقصين (المولوية) انظر:

Schimmel, The Triumphal..., R.A. Nicholson, The Mathnawi Edited from the Oldest mss. Available, with Critical Translation, and Commentary (Cambridge, being Selection from the Matnawi (London, 1931), asi como A.T. Arberry, (Ruba, iyat), Select Translations into English Verse (London,1949).

٣٢- Nicholson, Poetas y misticos del Islam, Tr.Juan Valera, Orion. 1945, Mexico, Pagina 86.

٣٣- في فقرات أخرى ليس لها صلة مباشرة بـ«الطائر الوحداني» يبدو القديس يوحنا الصليبي متفقاً المرة تلو المرة مع هذا التراث الأدبي الصوفي الذي يضع الروح مجازاً في بستان مزهر يتعرض لرياح الهية. وسوف يجد القديس رياحاً مجازية شبيهة جدا برياح المسلمين في «البستان» Huerto (الأعمال الكاملة، ص٦٩٤) و«الكرمة المزهرة» La vina Florida (ص٦٧٦)، و«الحديقة المبهجة» deleitoso jardin (٦٧٧) وهذه هي روحه المنتشية. إن الهواء الذي ينعش روح الشاعر والموروث في المقام الأول من الشروح الإسبانية لـ«نشيد الإنشاد» (هواء الشمال وهواء الجنوب) يبلغ في شروح كتابه «الأناشيد» مستوى صوفياً يشف في كثير من الأحيان عن أصله الإسلامي. والهواء الجنوبي الذي يساعد على تفتح الأزهار وظهور ألوانها هو «الروح القدس» الذي، عندما يتغلغل في النفس يضرم اللهب فيها جميعاً، ويحيي الإرادة، ويذكر بالرغبة وينهض بالشهوات التي كانت ساقطة ونائمة لتتجه إلى حب الله (ص٦٧٦). وهذا الهواء قريب جداً من الهواء الذي ينشر في روح السعدي: «من الطبيعي بالنسبة للنبات أن يستعيد الحياة بنسيم الصباح في الوقت الذي لا تتأثر فيه المعادن والأجساد الميتة بهذا النسيم» والمعنى المقصود هنا هو أن تلك القلوب الموجودة في حالة توجه ناحية الحب الروحي تحث الخطى تجاه أنفاس الروح الآلهية. انظر:

Margaret Smith, The Sufi path of Love. An Anthology of Sufism, Luzac and Co. LTd., 1954, p. 113. Vease Tambien Schimmel, The Triumphal.., p.203.

٣٤- يصر كوربين على أن العنقاء مؤنث فى اللغة العربية. وقد ربط الناس رمز السيمرغ بالروح القدس L'Esprit Saint الذى هو مؤنث فى الآرامية. وكلمة المسيح فى الانجيل عند العبرانيين هى «أمى الروح القدس» Ma mere L, Esprit Saint (ص٢٢٦).

٣٥- انظر البحوث الفنية المفصلة للفارسية فى هذا المضمار، ص٨ قسم ١٨ من الرسالة الصوفية المذكورة.

٣٦- هذه، فيما يبدو، هى حالة رمز قلاع الروح السبعة عند القديسة تيريسا اليسوعية. وقد وثقها آسين بلاثيوس فى نطاق التصوف الإسلامى عند عرضه لرسالة النوادر مجهولة المؤلف، وكانت ضمن مخطوط من نهايات القرن السادس عشر، أى من عصر القديسة أو بعده بقليل. انظر :

El Simil de los Castillos Y moradas de alma en la mistica islamica Y en Santa Teresa, A And, II194, paginas 263-274

ونحن من جهتنا استطعنا أن نوثق ذلك ضمن «مقامات القلوب» لأبى الحسن النورى، صوفى بغدادى من القرن الحادى عشر. انظر مقالنا المنشور ضمن هذا الكتاب: «رمز القلاع السبع المتمركزة للروح عند القديسة تيريسا وفى الإسلام». إذن فالأسبقية الزمنية للرمز فى الإسلام لا يمكن إنكارها. ولكن آسين بلاثيوس لم ير أن القديسة تيريسا قرأت النوادر، ولا نحن نرى أن كتاب النورى البعيد عنها زمنياً قد وقع تحت يدها. وإنما الذى تشير اليه بوضوح مكتشفات آسين ومكتشفاتنا، مع فرق سبعة قرون زمنياً بين كل مخطوط وآخر، هو أن رمز القلاع السبع يشكل تراثا أدبياً صوفياً شائعاً فى الإسلام، وأنه سابق، بدون أدنى شك، على قديسة آفيلا. ولا شك أن أى دراسة أكثر تفصيلاً فى المستقبل يمكن أن تضيف أمثلة أخرى كثيرة.

٣٧- انظر فى هذا الصدد الدراسات الأخيرة المهمة لدورتى ميتلسكى D. Metlitzki the Matter of Araby in Medieval England, Yale Up, 1977, Y de Alice Lasater (Spain to England. A comparative Study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages, Up of Mississi,1974.

٣٨- Vease Nasr, Three Muslim.., p.34.

٣٩- انظر فى هذا الصدد مقالنا المذكور †Estudio sobre la espiritualidad وكتابنا San Yuan de la Cruz Y el Islam

الفصل الرابع

رمز حصون الروح السبعة المتمركزة
عند القديسة تيريسا وفى الإسلام

إن أحد الرموز المشهورة جداً في التصوف الإسباني هو رمز القلاع السبعة المتمركزة للروح عند القديسة تيريسا دي خيسوس، وذلك لما ينطوي عليه من جمال ولما فيه من أصالة مدهشة. وقد صرحت القديسة ببراءة - وهي التي تعودت على عدم الالتزام بذكر مصادرها، من بداية رسالة «مقامات الحصن الداخلي» - أن هذا البيان الصوفي الدقيق صادر عن معدنها الخاص، لما لها من شفافية روحية. تقول:

بينما كنت أبتهل إلى الرب أن يبثني مناجاته، لأني لا يمكن أن أصيب في شيء أقوله ولا أعرف كيف أبدأ في تأدية هذه الطاعة (وهي تحرير كتاب عن المقامات) معتمدة على أساس صلب إلا بطلب المعونة منه، وعملي يتمثل في النظر إلى روحنا على أنها حصن من الماس أو من البلور الصافي، توجد فيه كثير من الغرف مثلما يوجد في السماء كثير من المقامات[٢].

وليس من الصعب أن نشاطر القديسة خوفها من مهمتها، فالصورة ذات جمال فائق والخيال فيها معقد بشكل واضح: فالروح تظهر لها على شكل قلعة من البلور الصافي. أو من الماس[٣] مكونة من ستة مقامات تبدو كل منها، في آن، ستة قصور أو قلاع متمركزة (المقامات I)، الفصل الثاني، و(المقامات V)، الفصل الثاني، بالإضافة إلى مشاهد أخرى). وفي القصر أو المقام الأخير نجد الله عز وجل، الذي تتحد معه الروح، تاركة الشيطان وراءها، حين يتحول إلى شكل مجموعة حيوانات مسمومة مختلفة، ويريد أن يدخل إلى الحصون التي تدل على المقامات المتدرجة لطريق التصوف. وهذا البيان الرمزي يبدو أصيلاً لاعتبار إضافي مهم هو أنه قد ظهر أن من الصعب

العثور عليه، بكل تفصيلاته وعناصره التكوينية في التصوف الأوروبي السابق على القديسة تيريسا.

لقد أعطى هذا الرمز، في الواقع، الفرصة لظهور إحدى مشكلات الانتماء المهمة جداً في الأدب الإسباني. ذلك أن الدارسين لم يضعوا اعتباراً - مع الاحترام المطلوب بالطبع - لهذه الأصالة المدعاة عند القديسة تيريسا وأخذوا في البحث عن المصادر الأدبية للقلاع السبعة المتمركزة للروح. وقد أدت اكتشافات نقاد من أمثال موريل فاتيسو، وجاستون إتشيجوين، ومينديث بيدال، ور. هو رنيرت إلى تخفيف دهشتنا بعض الشيء إزاء التشبيه الذى نحن بصدده، ذلك أنهم قالوا بأن تشبيه الروح بالحصن موجود عند مؤلفين روحيين سابقين على القديسة. ويبدو لنا من العدل أن ننبه أيضاً إلى أن كارل يونغ في دراسته Alchemical Stadies (طبعة جامعة برنستون، ١٩٧٠) قد أعاد نشر صورة لقلعة محصنة بستة عشر برجاً وخندق داخلي. وهذا النموذج يتطابق بصورة كاملة مع المندالات Las mandalas الشرقية التي تصف التاو Tao أو تبحث عن الوعي العميق، ولكنه لم يرسم ذلك إلا من أجل أحد مرضاه. أما الصورة التي أعيد نشرها في الصفحة رقم ٦٠ من الدراسة المذكورة، فتؤكد لنا أن الرمز الأساسي للوعي (أو الضمير) بوصفه قلعة محصنة يعود حرفياً إلى منطقة جنوب شرق آسيا. من جهة أخرى فإن ميرسيا إلياد في دراستها المعروفة «رسالة في تاريخ الأديان» (Petite Bibliothéque Payot, Paris, 1950) تكتشف مفهوم «الفراغ المقدس» الذى يطبق على تشييد معابد أو قصور ذات معنى روحي. وهذه المباني (وهي مندالات معمارية حقيقية)، في المدارس الأولية كانت تشيد على أساس من الدوائر (وهي متمركزة في معظم الحالات وتمثل المقامات الروحية التي كان المبتدئ يأخذ في التوغل فيها

دينيـا ، ولابد أنهـا كـانت تشكل اسـتعارة لروحـه ذاتهـا ومن الأمـثلة المشـهورة جداً مـعبـد بوروبودور Borobudur فى خابا (*) وكان فيـما يبدو مطوقاً، نظراً لبنيتـه المتـمركزة، وتوحدت به دوائر تظهـر المرة تلو المرة أكثر ضيقاً وتداخلاً (انظر إلياد، ص٣١٤ - ٣١٥).

ومع ذلك، فإن هذه السـوابق العامة لقلاع القديسـة تيريسـا لا تشجع كـثيـراً : إذ أننا لا نعثـر فى أى منهـا على التـقدم الروحى المبـرمج على امتـداد سـبعة مـقامات أو حصـون متدرجة من الداخل بحيث تدل على المراحل المختلفة للصعود الروحى.

ولنتـأمل الآن بـتعـمق أكـثـر مـا قـاله النقـد حـول هـذه المصـادر المحـتـملة لقلاع القديسـة تيـريسـا . فـجاسـتـون إتشـيـجوين وهـو أحـد المتـخـصـصين الذين درسوا بتأن مشكلة الانتماء بالنسبة للقلاع السبعة فى كتابه الذى ظهر بعد وفاته تحت عنوان «الحب الإلهى - رسالة حول مصادر القديسة تيريسـا» (بوردو / باريس، ١٩٢٣) يرى أن المصـادر الرئيـسية للقـديسة هى برنـاردينو دى لاريدو وفـرانثـيـسكو دى أوسـونـا . وهذان الكاتـبـان اللذان قـرأتهـمـا القـديسـة تيريسـا بإمعـان يفـهـمـان الروح الداخلية على أنها قلعة، ولكن أقوالهـما الموجزة لا تكفى لكى تفسـر لنا تفاصيـل الرمز عند القـديسـة. فأوسـونا، فى كتـابه« ألف باء الحيـاة الروحيـة الثـالث» يقتـصر على مجمل ملتصق التصاقاً شديداً بالمجازات المنتشرة فى العصر الوسـيط، حيث نجد الأعداء التقليـديين (الجسـد، والعـالم، والشـيطان) يحاولون الدخول إلى قلعة الروح. يقول أوسونا :

«فليـحتـفظ القـلب بكـل همـتـه، مثـلمـا تحتـفظ بذلـك القلعـة المحاصـرة، واضعة أمام كل محاصر من الثلاثة ثلاثة مصابيح : فضد الجسد، الذى يحاصـرنا بشهـواته تضع الطهارة، وضد العـالم الذى يحيطنا بالثـروات

(*) اسم جزيرة فى ماليزيا . (المترجم).

تضع الحرية والصدقة، وضد الشيطان، الذى يطاردنا بأحقاده وحسده تضع الإحسان. .(٤)».

وهناك ثلاثة أبواب للقلعة يمكن أن يدخل منها الشيطان: فمن أحدها يدخل الخديعة، ومن الآخر يدخل الخوف، ومن الثالث يدخل الجوع. ويختتم أوسونا كلامه بقوله: «وينبغى أن نلاحظ أن الشيطان إذا وجد أحد هذه الأبواب أو إحدى هذه الطرق خفيفة الحراسة فسوف يدخل منه أو منها إلى قلعة القلب» (العمل المذكور، ص٢٠٢).

أما المحبط إتشيجوين، والذى كنا ننتظر منه الكثير نحن دارسى الإسبانيات، فينطوى كلامه على قدر من الصواب عندما يربط بين أوسونا والقديسة تيريسا: فبالرغم من أن السبب المجازى عند أوسونا لا يتجاوب بدقة مع الجانب التخيلى الغريب عند المصلحة (تعنى القديسة تيريسا) إلا أنه من المعروف أن تيريسا قد قرأت بحماس شديد هذه الفقرة من كتاب «ألف باء الحياة الروحية الثالث»: ذلك أنها ملأتها بخطوط وملاحظات هامشية. ولا شك أنها أثارت مخيلتها كثيراً. ولكن المشروع الموجز - ومن العدل أن نشير إلى ذلك - ليس من بنات أفكار المعلم الفرنسيسكانى: فإتشيجوين يشك فى أن أوسونا كان يستلهم لودولفو السكسونى، المعروف بلقب الكارتوخانى، حيث كان كتابه Vita Christi (حياة المسيح) منتشراً انتشاراً واسعاً بين أصحاب الاتجاهات الروحية فى عصر النهضة الإسبانى. وبالفعل فإن ثمة وجها للتقارب بين أوسونا والكارتوخانى:

«فقلعة مارتا هى الدين والجدران هى المطارنة.. والمياه التى تحاصر كل هذا هى نبع الدموع، والمؤن هى الأسحار والصيام والنظام، التى يتحلى بها الجسد، ولكن الروح تتقوى بها والبرج هو التأمل (حياة المسيح، الجزء الثانى، الفصل ، الورقة رقم ١٠٠، إشبيلية ١٥٣٧) (انظر

إتشيجوين، ص٣٣٣).

ومع ذلك فإنه من الواضح أن الكارتوخاني لم يقدم لنا أيضاً سر المشروع المتمركز عند القديسة تيريسا. وثمة كاتب آخر هو برناردينو دي لاريدو نجد أن التشبيه الذي يعرضه في رسالته «صعود إلى جبل صهيون» أكثر اكتمالاً وتعقيداً، لكنه في العمق مازال بعيداً عن تشبيه القديسة: فالمسألة تقوم على أساس «المدينة المقدسة» مثبتة في أرض مربعة، أرضيتها من الزجاج وجدرانها من الحجارة الثمينة، مع شمعة مشتعلة في المركز ترمز إلى المسيح(٥). هذه هي السوابق المجازية التي رأى النقد بعامة أنها تساعد بشكل أفضل على تفسير تشبيه القديسة تيريسا، ولكن من الواضح أنها لا تكاد ترتبط بالقلاع السبعة المتمركزة المتخيلة إلا في أقل القليل. أيضاً من المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن مشروعات القلعة الروحية كالتي ذكرناها عند أوسونا، ولاريدو، والكارتوخاني (وحتى عند رايمون لول) منتشرة جداً في آداب العصر الوسيط وعصر النهضة بأكثر مما ذكر الدارسون حتى هذا التاريخ.

ولذا فإنه من اللازم أن نوسع من دراسة إتشيجوين لكي ننبه إلى العموم الذي كانت عليه صورة قلعة الروح في أوروبا العصر الوسيط. إن حالتي أوسونا ولاريدو، اللتين أبرزهما كثيراً الأستاذ الشاب، ليستا استثنائيتين، حتى في سياق الأدب الروحي الأوروبي.

فمنذ القرن الثاني عشر قارن القديس برناردو، مرة تلو المرة، الروح بقلعة يحاصرها أعداء روحانيون. وهو يقول لنا في موعظة «المحافظة الدائمة على القلب» إنه من الضروري أن ندافع عن هذه القلعة، «من أسفل ومن أعلى، من الأمام ومن الخلف، من اليمين ومن اليسار»(٦)، بينما في موعظة «الغناء في الكنيسة»، بعد أن يصف الدفاعات العسكرية عن قلعته - بأسلحة القناعة والتوبة -، يساوي، على غير

المعتاد، بينها وبين قلعة نظام كلاراڤال (*)، يقول: «لقد سلبتم من المسيح قلعة رائعة الجمال إذا قدمتموها إلى أعدائه المنتسبين لنظام كلارافال»[٧]. وبالرغم من الخصوصية السياسية المفاجئة التى يضفيها القديس برناردو على قلعته، فإننا بدون شك قريبون من التشبيه البسيط عند أوسونا ولاريدو. إذن فمازال هناك بون شاسع بينه وبين القديسة تيريسا، ويبدو أننا لن نعثر بسهولة على حل للغز هذه القلاع السبعة المتمركزة. فلنواصل الاكتشاف.

فالعلامة المشهور جان جيرسون، الذى يبدو أن دراسته أيضاً قد ندت عن إتشيجوين، مازال هو الآخر قريباً جداً من المذكور فرانشيسكو دى أوسونا عندما يشكو فى عدد من مواعظه من أن «قلعة روحه محاصرة بقوة.. بالعالم، وبالغائط، وبالعدو..»[٨].

وفى رأى غريب لروبرت جروسيتست، الذى كتب قصيدته «قصر الحب» باللغتين الإنجليزية والفرنسية فى القرن الثالث عشر تقريباً، نجده يساوى القلعة المجازية ببطن العذراء التى حملت المسيح[٩]. وهو فى الأساس يكرر أحد التفسيرات للقلعة التى كان قد قدمها القديس برناردو، ويعتمد، مثله، على فقرة من الإنجيل، ومن الغريب أن القديسة تيريسا لم يعن لها أن تستخدم هذه الفقرة التى تقول: «دخل المسيح حيث توجد القلعة» (لوقا، ١٠ ص٣٨). أما الجرمانى ميستر إكهارت الذى قدم إنتاجاً من الأدب الروحى الرائع الدقيق فى أوروبا العصر الوسيط، فقد دعم قلعته الذاتية - وهى هنا أيضاً استعارة لبطن العذراء مريم التى حملت المسيح - بنفس الفقرة المذكورة للقديس لوقا. وهو يترجم كلمة القلعة Castellum بكلمة "burgelin" التى تعنى ضيعة مسورة على مثال القلعة[١١]. وقد ترددت أصداء هذه الصورة الدارجة

(*) اسم طائفة أو مذهب دينى.. (المترجم)

عند الإنجليز أيضاً: فالمؤلفة المجهولة لرسالة Ancren's Riwle (Num's Rule) من القرن الثالث عشر تفهم الروح النائية عن الحضور الإلهى وكأنها أميرة أخني عليها الزمان وتعيش في قلعة من الطين. ولا يمكن أن نغض الطرف عن الفرنسيين: فهوجو دى سان فيكتور فى كتابه «عن سفينة نوح الأخلاقية» يقارن الروح الداخلية بقلعة برجها هو اسم الله [١٢]. ولكننا لم نعثر بعد على أصل القلاع السبعة أو مقامات الروح عند القديسة تيريسا دى خيسوس.

ولعل البرتغاليين كانوا أكثر اقتراباً من تشبيه القلعة الروحية، وإن كانوا قد وقفوا به عند الحدود نفسها التي وقف عندها زملاؤهم الأوروبيون، فالقديس أنطونيو اللشبوني (ولعله من Padua) يرى أن القلعة، التي وصفت أبراجها وأسوارها بدقة وتفصيل، هى العذراء مريم (مواعظ وحكم إنجيلية)، وهو يتفق تماماً مع مواعظ مواطنه الدومينيكاني فريي بايو (الذى ينتمي إلى مدينة قلمرية) أما المؤلف المجهول للكتاب البرتغالى Boosco deleitoso، فيرى، هو الآخر، «أن جبل التأمل موجود في داخلنا، وأن قصر المعرفة موجود في أعماقنا أكثر وأكثر، وأن الحب يتغلغل إلى داخل الروح».

ولعل أهم من تناولوا هذا الموضوع من البرتغاليين هو الأستاذ دوارتي الذى حدثنا في رسالته Leal Conselheiro عن «المنازل الخمسة لقلبنا» التى هي دائماً أكثر إيغالاً. وأكثر الأماكن عمقاً هو المحراب [١٤]. إن ماريو مارتينس [١٥] معه حق عندما يجد صلة قرابة بين هذا البرتغالى والقديسة تيريسا إذ يقول عنه إنه «ينسب لنفس القبيلة، وينحدر من أسرة أكثر تواضعاً» (العمل المذكور، ص٢٣٣).

وفى إسبانيا يمكن أن نعد من بين من استخدموا تعبير قلعة الروح، الذى اكتشفه إتشيجوين، خوان دى لوس أنجيلوس، الذى نبه إلى أن

«الانطواء بالنسبة للروح يشبه قلعة قوية، تحبس نفسها فيها حتى لا تخشى بأس الأعداء، وحيث تطوى حواسها وتبعدها عن الأشياء الخارجية».. (انظر المتصوفة الفرنسيسكان الإسبان، العمل المذكور، جـ١، ص١٤٧). هناك أيضاً دينجو دى استيلا الذى وصف فى رسالته «تأملات فى حب الله» عام ١٥٧٦ الدفاع المجهز الذى يقوم به الحراس والحكام عن قلعة الروح التى يقيم فيها الملك، الذى هو الله (المصدر السابق، جـ٣، ص٢٢٦) (١٦). وأخيراً فى إيطاليا، يبدو أن دانتى قد اقترب من القديسة تيريسا برسالته Nobile castella sette volte cerchiato d'altre mura (Inf. IV,106) لكن قلعته ليست رمزاً للروح، وإنما لدخول البستان الذى على الحافة.

إن استعارات القلعة عند الروحيين الأوروبيين منتشرة كثيراً، كما رأينا، ولكن المقارنة بينها وبين التشبيه المفصل عند القديسة تيريسا لا وجه لها.

وهناك مصادر أخرى ذكرت عند المقارنة بهذا التشبيه المشهور، لكنها مازالت بعيدة ومخيبة للآمال، وذلك مثل قلاع كتب الفرسان التى اقترحها فى حينها العلامة رامون مينينديث بيدال، وكانت القديسة تيريسا، فى سنواتها الأولى قارئة نهمة لكتب الفرسان هذه فى العصر الذهبى الإسبانى، ولكن للأسف فإن القلاع السحرية عند أماديس (١٧)، و«صرخة العالم ميرلين»، وقصص أخرى مشابهة لا تقدم لنا مفاتيح الرمز المعقد عند راهبة أفيلا صاحبة الخيال الخلاق (نعنى القديسة تيريسا). كما أن كتب الفرسان لا تفيد كثيراً بالنسبة للجانب الإلهى الذى بحثناه فى هذا، مثل كتاب «رحلة حياة الإنسان» (المعروف أيضاً باسم بطل القصة «فارس الشمس») لبدرو إرنانديث دى فيالومبرالس، المنشور فى مدينة الريف (Medina del Campo) عام

١٥٥٢ . ففى هذه القصة نجد بليو روفيو ،الذى يمثل الروح فى سيرها فى الحياة، يدخل من «باب الحظائر السبعة المنسى» ويعبر حجرات متتالية تحدد مراحل مختلفة لطريق الوجود. وفى الحظيرة السابعة يلفنا الإحباط عندما نجد الصور المجازية لكل ملوك إسبانيا، وعلى رأسهم فرناندو وإيزابيلا فى مكان بارز. إنها صالة «تذكار الشهرة الطيبة» التى يُجزى بها من عاشوا على العدل والتقوى: فهذا التسييس الدبلوماسى الذى يقوم به فيالومبرالس فى نهاية مشروعه يبعده تماماً عن المعنى الصوفى الخالص للقلاع أو المقامات السبعة المتمركزة لمصلحة آفيلا (١٨) . ومن العدل أن نذكّر، من جهة أخرى، أن الانتشار الكبير للقلاع المجازية ليس خاصاً بكتب الفرسان، وإنما نجد فى الرواية البيزنطية أمثلة عديدة مشابهة، وليست غريبة حالات مثل حالة قصر الذهب المسحور فى قصة Kallimachos y Chrisorroe وهى قصة كثرت حولها التفسيرات الزهدية - الصوفية: ذلك أن مغامرات العاشقين تمثل المراحل، والاختبارات التى ينبغى أن يقوم بها الإنسان حتى يستحق حب الله. ولكن المفاتيح المحتملة التى يقدمها لنا هذا الأدب ليست بذات فائدة لنا عند تسجيل أصول الرمز عند القديسة تيريسا.

لقد كان تشبيه القلعة رئيسياً كذلك فى أعمال تراثية أدبية رفيعة، ولكنه، مرة أخرى، كان يستخدم بمعنى مختلف تماماً عما عند مصلحة آفيلا. وفى دراسة عنوانها «رمز القلعة الداخلية: المعنى والأصل» (١٩) لفرانثيسكو ماركث فيانويفا يكشف الكاتب عن أن شعر الأغانى الشعبية فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر قد لجأ فى كثير من الأحيان إلى تخيل قلاع رمزية وكنوع من المجاز الذى يعرض مشاعر الحب العذرى» (العمل المذكور، ص٣) . ويصف ماركث فيانويفا حالات مثل حالة الشاعر خورخى مانريكى (قلعة الحب) وخوان ألفاريس جاتو

(الذى يتحدث عن مدينة الروح المقدسة) وغيرهما من شعراء الأغانى الشعبية. ومن جهة أخرى لا يمكن أن نقلل من أهمية قصص العواطف المجازية، مثل قصة «سجن الحب» لدييجو دى سان بدرو، و«العبد الحر للحب» لخوان رودر يجيث دل بادرون [٢٠]، وإن كنا لن نعثر هناك أيضاً على صياغة لتشبيه القلعة على النحو الذى رأيناه فى «مقامات» القديسة تيريسا. ومع ذلك فهناك حالة درسها ماركث فيانويفا فى مؤلفه المذكور وتحتاج إلى اهتمام خاص. إنها رسالة «علاج الأجسام البشرية وغابة الاختبارات» التى نشرها الدكتور لويس لوبيرا دى آفيلا فى مدينة قلعة هيناريس عام ١٥٤٢م. وهذه الرسالة تشكل موجزاً فى التشريح البشرى. يقوم على مجاز البرج المحصن: وتوجد هنا توازنات هامة مع تشبيه القديسة تيريسا، ولكن، مع ذلك، لا نعثر على الفكرة الرئيسية الخاصة بتمركز سبعة قلاع أو قصور متتالية هى المقامات الصوفية التى تعبرها الروح فى بحثها عن الله.

ونحن مضطرون لأن نضع فى اعتبارنا هنا أيضاً احتمال أن تكون التوراة هى المصدر السابق على القديسة تيريسا فى هذا المجال، وهو موضوع أثير فى أكثر من مناسبة لحل مشكلة انتماء القلاع أو المقامات الداخلية عند القديسة تيريسا دى خيسوس. وكانت القديسة نفسها تستعين بكلمات القديس يوحنا فى الإنجيل، التى تقول: «فى بيت أبى توجد مقامات كثيرة (أو منازل)»، ولكن من الواضح جداً أن ثمة بونا شاسعاً كذلك بين المقامات الإنجيلية غير المحددة، والمقامات - القلاع عند القديسة. كذلك فإن الفقرات الإنجيلية الأخرى التى تشير فى إبهام إلى حصون أو قلاع لا تشفى الغليل. ولنذكر نص أورشليم السماوية أو نص الرسالة الأولى للقديس بطرس، التى تشير إلى حماية القلعة ضد غوايات الشيطان بطريقة سطحية جداً، تقول: "Quia adversarius

Vester diablus, Tamquam leo rugiens, Circuit Quaerens .Quem devoret; cui resistite fortes in fide"

وأخيراً نستطيع أن نذكر هنا أيضاً حالة مؤلف يمكن أن تكون معروفة للقديسة تيريسا. وهو القديس أوغسطين. فقد تحدث أبو الكنيسة عن المراحل التي يجب على الروح أن تسير فيها حتى تصل إلى التأمل الصوفي، وهو يطلق اسم «المنزل» على درجة التأمل الأخيرة (كتاب المواعظ. Domini in Monte، الفصلان الثالث والرابع).

ويرى الأب توماس رودريجيث أن القديس أوغسطين يمكن أن يكون هو مصدر القلاع - المقامات عند القديسة تيريسا - ولكن إتشيجوين نفسه في دراسته المذكورة عام ١٩٢٣ يستبعد هذا الافتراض ويعتبره متعسفاً. فالدرجات الروحية عند القديس أوغسطين لا تُلقى في العمق إلا ضوءاً قليلاً جداً على الصورة الخصبة عند المصلحة، وذلك مثل التدرج الروحي عند القديس يوحنا كليماكو، أو مراحل الصعود عند القديس باسيليو، أو عند العباد أنتيوكو (القرن السابع) وكذلك عند المسلمين من أمثال الغزالي، وذي النون، وابن عربي: فكلهم لا يجمعهم مع مقامات القديسة إلا التدرج في الصعود، ولكنهم لا يحسبون ضمن أصحاب صورة المقام الصوفي رمز القلعة. فما بالك برمز القلاع أو القصور السبعة المتمركزة.

ولننتقل الآن إلى مقاربات أخرى لمشكلة الانتماء العويصة عند القديسة تيريسا. ويبدو لنا أن اللجوء إلى حل خارج مجال الأدب لتفسير هذا الاستلهام الفجائي عند القديسة، كما فعل بعض الدارسين، هو عمل ينم عن حالة إحباط نقدي. فالفيلسوف ميجيل دي أونامونو قد صاغ عام ١٩٠٩ افتراضاً يقول بأن مدينة آفيلا المسورة هي التي ألهمت القديسة بنموذج «المقامات» (٢١)، وروبرت ريكار، عام

١٩٦٥ ، فى نهاية مقال بدأه بداية طيبة جداً ، اختار أن يؤيد أونامونو فى هذا الافتراض (العمل المذكور) . ومنذ وقت قريب . . فى عام ١٩٧٠ قرر ترومان ديكن أيضاً أن يخرج بحل مشابه ، وإن كان يرى أن آفيلا لم تكن هى مصدر إلهام القديسة ، وإنما كانت قلعة لاموتا فى «مدينة الريف» Medine del Campo هى مصدر هذا الإلهام ، ويبذل المؤلف جهداً كبيراً ليقارن تفصيلاً بين هذه القلعة وبين قلعة المقامات السبعة فى التشبيه الباطنى عند القديسة (٢٢) .

وإزاء هذه المحاولات النقدية ، التى لم يحالفها الحظ ، يبدو أن الأصالة الأدبية المدعاة عند القديسة تيريسا دى خيسوس مازالت صحيحة . فكل هذه المصادر المفترضة من قبل النقاد – وحتى من قبلنا نحن أيضا عندما نكتشف التساوى (النموذجى فى الواقع) بين الروح والقلعة المحصنة – لا ترجى منها فائدة فى لحظة تفسير سر أصل التشبيه المتمركز للقديسة تيريسا . وحتى تاريخ طبع هذا الكتاب (١٩٨٥) كانت تبدو صحيحة كلمات أليسون بيرس حول قديسة آفيلا : «إنها من أكثر الكتاب غموضاً بالنسبة للمصادر التى أخذت عنها» (٢٣) . ومع ذلك نسمح لأنفسنا بالاختلاف مع المعلم العجوز : ولهذا الجهد بالتحديد خصصت هذه الصفحات .

فلنقترب إذن من المصادر المحتملة لهذا التشبيه المراوغ للقديسة . وأول ما يفرض نفسه هو أن ننتشل من قاع النسيان مقالاً مهما للمستعرب الإسبانى الكبير ميجيل آسين بلاثيوس ، يبدأ بنقض الأصالة المدعاة عند القديسة تيريسا ، ومما يثير الدهشة أن كل من تصدوا لهذاالموضوع من النقاد لم يضعوا هذا المقال فى حسابهم ، إنه تحت عنوان «تشبيه قلاع ومقامات الروح فى التصوف الإسلامى وعند القديسة تيريسا» ، وقد نشر بعد وفاته فى مجلة «الأندلس» (ص٢٦٣

- ٢٧٤) عام ١٩٤٦ . وقد استطاع آسين أن يعثر عند المتصوفين المسلمين على المشروع الأساسي عند القديسة، ولأول مرة يعطى صورة صوفية عن القلاع السبعة المتمركزة للروح التى أحست القديسة تيريسا بأن الله هو الذى ألهمها بذلك عندما طلب منها أن تتحدث عن نفسها إليه. ويرى المعلم آسين أن التشبيه حدث له تطور سريع نسبياً فى الأدب الصوفى الإسلامي، وهو تطور يعود، حسبما يعتقد، أو يبدأ من عند أبى حامد الغزالى فى القرن الثانى عشر حتى النص مجهول المؤلف عن «النوادر» في القرن السادس عشر. وثمة توافقات خاصة ذات أهمية كبيرة بين القديسة وبين متصوفة الإسلام : فعند الاثنين نجد أن باب القلعة هو الصلاة (آسين، العمل المذكور، ص٢٧١)، كما أن حواس الروح وقواها، فى حالة نشاط مستمر، عادة ما تفسر بالخدم والعبيد الموجودين فى القلعة سواء عند القديسة أو عند أحمدالغزالى أخى الفيلسوف المشهور أبو حامد. وعند أبو حامد الغزالى فإن القلعة الداخلية تبدأ بأن تكون واحدة فقط، بالرغم من أن لها عدة أبواب يدخل منها الشيطان عدو الروح. ولكن فى حالة أخيه أحمد الغزالى الذى تقول عنه أنمارى شيميل متحمسة «إنه ينبغى أن يذكر بصفته واحداً من أعظم أساتذة نظريات الحب الصوفى»[٢٤] فالقلعة عنده تتفرع وتنقسم إلى ثلاثة قلاع (أو دوائر أو أشياء) متمركزة تدافع عن الحصن الذى فى داخل الروح، والذى يسكن فيه الله، ضد غواية الشهوة [٢٥] وأخيراً فإن ميجل آسين يعتقد أن تشبيه القلعة يكتسب وضعه المتطور تطوراً كاملاً، ويقدم لنا على أنه سابق على تشبيه القديسة تيريسا. وذلك فى مشهد مجهول المؤلف للأسف فى كتاب «النوادر» الذى يضم مجموعة غريبة من الحكايات والأفكار الدينية صنفها أحمد القليوبى وحررت فى نهايات القرن السادس عشر (العمل المذكور، ص٢٦٦). والمشهد أو

الفقرة التي ترجمها المستعرب آسين تقول بالنص:

«لقد جعل الله لكل بني آدم سبع قلاع، يوجد هو في وسطها والشيطان من خارجها ينبح مثل الكلب. وعندما يترك الإنسان فرجة تفتح فيها فإن الشيطان يدخل منها. ولذلك فإنه من الأفضل أن يحرسها ويرعاها بكل عناية، وخاصة القلعة الأولى، لأنها طالما ظلت سليمة وقائمة على قواعدها لا يخشى أي شر. وأولى القلاع، وهي من اللؤلؤ المغشوش، هي حصن الروح الحساسة. وفي داخلها توجد قلعة من الزمرد، هي الطهارة وصدق النية. وفي داخلها قلعة من الخزف البراق، وهي آداء أوامر الله ونواهيه. وفي داخلها قلعة من الحجارة، وهي شكر النعم الإلهية والرضا بقضاء الله. وفي داخلها قلعة من الحديد، وهي التوكل على الله. وفي داخلها قلعة من الذهب، وهي التأمل في الله جل جلاله. يقول الله تعالى عن الشيطان: «إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون» (القرآن الكريم، سورة النحل آية ٩٩) (انظر آسين، العمل المذكور ص٢٦٧).

وبالفعل فقد استطاع آسين أن يقدم الأصل النموذجي والدقيق للقديسة تيريسا. وإذا كنا لا نعثر في «النوادر» على الصياغة الصوفية المسهبة التي قامت بها الكاتبة الكبيرة إلا أن العناصر الرئيسية للصورة التي اعتقدت القديسة أنها من بنات أفكارها موجودة هنا. فالروح التي تتطلع إلى التأمل تدرك على أنها منطوية في سبع درجات متتالية من الكمال تأتي على شكل قلاع متمركزة: وفي القلعة السابعة نجد الله، وبهذا التعمق للروح تصل إلى حالة الفناء المطلق في الله. ومثلما يحدث تماماً في رمز القديسة تيريسا فإن الشيطان يظل على هامش هذه الأعماق الروحية للروح في حالة سكون.

ولكن مشكلة أصول الرمز لم تحل حلاً كاملاً بواسطة آسين

بلاثيوس، لأن المصدر الذى عثر عليه كان عبارة عن مخطوط من نهايات القرن السادس عشر - وبالتالى معاصر أو تال فى الزمن للقديسة -. ولنتذكر أن المستعرب رأى أن الرمز الأساسى لقلعة الروح قد ولد مع أبى حامد الغزالى فى حوالى القرن الثانى عشر، وأنه أخذ يكتمل بعد ذلك فى الثقافة الإسلامية حتى وصل إلى نص «النوادر». ومن المؤكد أن آسين كان يشك فى أن هذا التصنيف للقصص الدينى كان ذائعاً منذ مدة طويلة سابقة، لكن كان ينقصه الظهور على النحو الذى ظهر به. وبالتالى فإن المعلم آسين لم يستطع أن يبرهن بالتفصيل على أن هذا المشروع الرمزى لقلاع الروح أو مقاماتها المتمركزة كان موجوداً فى الإسلام قبل أن يوجد عند القديسة تيريسا دى خيسوس.

والحمد لله أن الحظ قد حالفنا لكى ندعم بالبراهين الموثقة ما افتقر إليه آسين فى مقاله المنشور عام ١٩٤٦. وهو نوع من حالات السعادة الغامرة التى قد نحصل عليها مصادفة نحن الباحثين، بعد سنوات طويلة من الأبحاث المضنية. وهذه السعادة لا ينقص منها إلا معرفتنا بأن المعلم آسين قد مات قبل أن يرى افتراضاته وقد تأكدت فى حياته. وكلنا نذكر أنه بعد أن مات آسين بلاثيوس قام إنريكو ثيرولى [٢٦] بنشر النص المترجم لمعراج الرسول محمد ﷺ وهو الوثيقة التى كانت تنقص آسين لكى يبرهن على أن دانتى يمكن أن يكون قد اطلع على قصص الدين الإسلامى فى فلورنسة. لقد كانت هذه الحكايات التى نشرت بعد وفاة آسين هى التى ستدعم رأيه المثبوت فى كتابه الشهير «الحشر الإسلامى فى الكوميديا الإلهية» (١٩١٩) حيث نقلها دانتى ببراعة فى عمله الشهير، وهكذا برهن ثيرولى على أن آسين كان لديه الحق فى هذا الافتراض، ولكن للأسف فإن المستعرب الكبير لم يعرف ذلك أبداً.

كذلك فإن آسين لم يعرف الكتيب الصوفى الذى اكتشفناه والذى

نجد فيه رمز القلاع السبعة المتمركزة للروح فى الإسلام فى القرن التاسع. إنه كتاب «مقامات القلوب» لأبى الحسن النورى البغدادى[٢٧]: وقد طبع بول نويه هذا النص مستخدماً أربعة مخطوطات من اسطمبول، وقد قمنا نحن بترجمته من العربية ترجمة كاملة [٢٨]. وفى الفصل الثامن أو المقام الثامن من هذا الكتيب يوضح الصوفى البغدادى الطريق الذى تسير فيه الروح مع نفسها حتى تصل إلى الله مستخدمة رمز القلاع السبعة المتمركزة: إنه مشهد يشبه تماماً المشهد الموجود فى «النوادر» والذى ترجمه ميجيل آسين عام ١٩٤٦ فى مقاله المذكور. ونص «المقامات» يعود إلى القرن التاسع، ولكن الصورة، حسبما يرى بول نويه، يمكن أن تكون سابقة على ذلك، لأنها موجودة فى أعمال الترمزى الحكيم، وخاصة فى «كتاب غور الأمور»، وإزاء هذا لا نكون مخاطرين إذا فكرنا فى أننا أمام موضوع شائع فى الإسلام. إن المثالين اللذين استطاع آسين وكاتبة هذه السطور أن يتوصلا إليهما – مع فروق كبيرة فى القرون بالنسبة للمخطوطين: القرن التاسع، والقرن السادس عشر – لابد وأنهما كانا يشكلان جزءاً من تراث أدبى طويل تكرر على امتداد عدة قرون [٢٩]. وكان ميجيل آسين بلاثيوس معه الحق عندما شك فى أن يكون تشبيه القلاع السبعة أقدم بكثير من القرن السادس عشر الذى جمعت فيه «النوادر». ومع ذلك، فإنه من اللازم أن نصحح هنا بعض افتراضات المعلم العظيم: فإذا كان أبو الحسن النورى فى القرن التاسع قد أقام بناء كاملاً للتشبيه (الذى يمكن أن يكون أسبق من ذلك أيضاً)، فإنه (أى التشبيه) لا يمكن أن يكون قد تطور تدريجياً، كما اعتقد آسين، ابتداء من الغزالى فى القرن الثانى عشر، حيث ظهرت الروح على مثال قلعة واحدة يهاجمها الشيطان. إن هذا التشبيه، بوضعه المعقد حيث يتكون من سبعة مقامات متمركزة، قديمة

جداً فى الإسلام، ونص «النوادر» المجهول المؤلف لا يبتدؤه فى الأدب الصوفى. ونحن نشك فى أنه لابد أن يكون هناك عامل مشترك تكرر المرة بعد المرة فى الأدب الصوفى الإسلامى، وأن البحث المستقصى يمكن أن يقدم نماذج تضاف إلى ما استطعنا أن نصل إليه - ميجيل آسين وأنا.

إن الكتيب الصوفى لأبى الحسن النورى له أهمية خاصة لأنه ليس هناك مؤلف آخر ممن نعرفهم حتى الآن (فيما عدا المؤلف المجهول للنوادر) قام بترتيب عناصر الرمز بطريقة قريبة جداً من القديسة تيريسا على النحو الذى فعله النورى. وسوف نرى بأى دقة وتحديد سبق المعلم الصوفى كتاب «النوادر» وصاغ - قبل قديسة آڤيلا بثمانية قرون - نفس الصورة التى اعتبرتها الكاتبة مستلهمة من بنات أفكارها. وهذه هى الفقرة التى جاءت فى كتاب النورى تحت عنوان «حصون قلب المؤمن»، تقول:

ينبغى أن تعرف أن الله عز وجل خلق فى قلب المؤمنين سبع حصون تحيط بها أسوار وجدران. وقد أمر المؤمنين بأن يظلوا داخل هذه الحصون وجعل الشيطان فى الخارج، وهو ينبح عليهم من مكانه مثلما ينبح الكلب. والحصن الأول المسور من الياقوت، وهو المعرفة الصوفية بالله عز وجل، وحوله يوجد حصن من الذهب هو الإيمان بالله، عز وجل، وحوله حصن من الفضة هو صفاء النية فى الأقوال والأفعال، وحوله حصن من الحديد هو التوافق مع صاحب العزة جل وعلا، وحوله حصن من البرونز هو تنفيذ أوامر الله، عز وجل، وحوله حصن من الحجر هو أداء وصايا الله بالأمر أو بالنهى، وحوله حصن من الطين المحروق هو تدريب النفس الحساسة على كل الأعمال.

ويقول الله عز وجل للشيطان: «إن عبادى ليس لك عليهم سلطان» إذن فالمؤمن يكون فى داخل هذه الحصون، والموجود فى داخل حصن

الياقوت لا يجد الشيطان سبيلاً للوصول إليه، وطالما قام المؤمن بأداء قواعد تربية النفس الحساسة فلن يتمكن منه الشيطان، لكنه إذا لم يؤدها وقال «ليس من اللازم» استولى الشيطان منه حينئذ على هذا الحصن، الذى هو من الطين المحروق وطمع فيما بعده. وعندما يهمل المؤمن فى أداء وصايا الله بالأمر أو بالنهى يستولى الشيطان منه على حصن الحجر، ويطمع فى الثالث. وعندما يتخلى المؤمن عن التوافق مع صاحب العزة جل وعلا يستولى الشيطان على الحصن الثالث ويطمع فى الرابع، وهكذا حتى يصل إلى الحصن الأخير». (*)

ويبدو للوهلة الأولى أن المشروع الرمزى من نفس فصيلة كتاب «النوادر» من القرن السادس عشر وأنه يشتمل على كل العناصر الرئيسية - وإن كانت مركزة جداً - لتشبيه القديسة تيريسا: فالروح - أو بالأحرى الطريق الصوفى للروح - يستوعب فى مقامات سبع متوالية تمثلها قلعة متمركزة. والشيطان يترصد بالأخص المقامات الأولى، أما المؤمن الذى يصل إلى المقام الأخير فيحدث له اتحاد مع الله. وهنا توافقات خاصة تنطوى على كثير من الأهمية: فالقديسة تيريسا تحدثنا عن «مقامات» الروح، وفى ذهنها، بدون شك، كلمة القديس يوحنا: «فى بيت أبى توجد منازل كثيرة». ومع ذلك، فكما برهن ميجيل آسين فى كتابه «الشاذلية والإشراقيون» (٣١)، فإن مفهوم المقام بوصفه حالة دائمة للروح (ويتعارض مع أشياء أخرى عابرة) يبدو أنه مشتق عن المفهوم الإسلامى للمقام الذى يعنى هذا بالتحديد. وهذا التعبير غير مألوف فى المذاهب الروحية المسيحية فى العصر الوسيط، لكنه استخدم من جانب متصوفة مثل النورى والهويرى (٣٢) منذ مئات

(*) ملاحظة: عندما تعذر الحصول على النص الأصلى بالعربية لجأت إلى ترجمته من خلال النص الإسبانى، فلعلى لم أبتعد كثيراً. (المترجم)

السنين قبل أن يصبح معتاداً لدى المدرسة الكارميلية (التى تنسب إليها القديسة تيريسا).

ويقارن النورى الشيطان عدو الروح بالكلب، أما القديسة فتقارنه بالوحوش. وتبدو القديسة فى ذلك أقرب إلى شاذلية القرن الثالث عشر الذين كانوا يتحدثون عن أمواج الوحوش والحيوانات التى تهاجم القلعة الداخلية (٣٣). ولكن الصوفى البغدادى ليس أيضاً ببعيد جداً عن القديسة ولنذكر الصدمة التى يمكن أن تحدث عند المسلم المتعود على طقوس الطهارة مثل الوضوء، ومفهومه عن عدم الطهارة. إن الكلب هو الحيوان الذى يمثل قمة النجاسة فى الإسلام (فالمؤمن لا ينبغى أن يصلى فى مكان مر به كلب)، ومن ثم فإن الكلب عند النورى يترجم عاطفياً بالوحوش أو الحيوانات التى تستعيرها القديسة تيريسا للتعبير عن النجاسات أو عن الشيطان نفسه.

وهناك اختلاف واضح بين قلاع القديسة وقلاع المتصوفة المسلمين يتمثل فى المواد الأولية الثمينة التى تتكون منها، ويبدو أن القديسة قد حولت القلاع متعددة الألوان فى الرمز الإسلامى إلى ماس وبللور. إنهما لا شك يختلفان فى ذلك ولكن ينبغى أن ننبه إلى أن النورى البغدادى يستخدم المادة الأولية لقلاعه لكى يدلنا على التدرج الروحى للنفس من داخلها، وفى ذلك فإن طريقه الصوفى لا يختلف كثيراً عن طريق القديسة تيريسا. وإذا نظرنا إلى القلاع من الخارج للداخل، نجد المواد الأولية التى صنعت منها تزيد فى الجودة، كلما ارتفعت قيمة الطريقة التى تمثلها: فقلعة الطين (وهو مادة هشة) ترمز إلى موات النفس الحسية (أى بدايات الحياة الروحية). ومن هنا يبدأ الصعود إلى الحجر، البرونز، الحديد، الفضة، الذهب - حتى نصل إلى القلعة الداخلية للاتحاد مع الله، وهى من الياقوت، ويبدو أن هذا المعدن كان يشكل فنياً

ورمزياً القيمة العظمى لكل المعادن السابقة.

وبالرغم من أن المراحل الروحية الموجزة فى «مقامات القلوب» لا تتوافق بالكامل مع المراحل المعقدة التى عرضتها القديسة فى رسالتها الطويلة (٣٤)، إلا أننا ينبغى أن ننبه إلى أنه فى كلتا الحالتين توجد درجة صعود من الكمال الروحى واضحة جداً. فالقلعتان الأولى والسابعة عند تيريسا وعند المسلمين تتوافقان توافقاً كاملاً: ففى القلعة الأولى تتطهر الروح أو النفس الحسية وفى السابعة تتحد بالفعل مع الله.

ومن جهة أخرى فإن فكرة التمركز واضحة جداً عند القديسة تيريسا، وفى كتاب النوادر، وبصورة خاصة فى كتاب «مقامات القلوب»، حيث نجد القلاع توصف لنا من الداخل نحو الخارج. وفى الفقرة التالية من «المقامات» تصف لنا القديسة قلاعها من الداخل نحو الخارج على النحو الذى فعله النورى تماماً. إذ تقول:

«لا ينبغى أن تدخلوا هذه المقامات واحدة بعد الأخرى وكأنها شىء مسلسل، وإنما ضعوا عيونكم فى المركز، وهو الجزء أو القصر الذى يوجد به الملك، واعتبروه مثل راحة اليد، التى إذا أرادت أن تصل إلى ما تأكله لابد لها من حمايات كثيرة» (المقامات، ١، ٢، ٨، انظر المصدر المذكور، ص٣٦٩).

ولكننا بهذا لا نريد أن نقول - ولا نقصد ذلك إطلاقاً - أن المصدر السابق مباشرة على قديسة آفيلا هو أبو الحسن النورى. ولكن الذى نقترحه هو أن المادة الأولية لرمز القلاع السبعة أو مقامات الروح هى مادة إسلامية. لقد تناول المسلمون هذا التشبيه على امتداد العصر الوسيط - والنورى ومؤلف «النوادر» المجهول ليسا إلا مثالين معزولين (وإن كانا مهمين جداً) للرمز الإسلامى عن القلاع الصوفية - إنه عامل حقيقى مشترك فى الأدب الصوفى: ولم يبلغ الأمر بميجيل آسين

بلاثيوس أن ينبه إلى أن هذا التشبيه كان واسع الانتشار في الأدب الإسلامي، العصر الوسيط، حيث تم تناوله مرات كثيرة قبل أن يقوم الروحانيون الأوروبيون هم الآخرون باستخدام هذا التشبيه الجميل. ولنذكر هنا مرة أخرى أن التساوى العام بين القلعة والروح يبدو عالمياً كما برهنت على ذلك دراسات يونج. ولكن ثمة شيئاً له مغزى كبير وهو أن المسلمين هم الذين تبنوا هذه الصورة وكرروها على امتداد أدبهم الصوفي المعقد، وكانوا في ذلك سابقين زمنياً على أقرانهم من الأوروبيين. والآن تتبدى لنا الأهمية المحددة في أن المسلمين وحدهم هم أصحاب الفضل في استكمال مجاز القلاع السبعة المتمركزة (وهي نفسها المقامات الزهدية - الصوفية) الذى اعتقدنا نحن الغربيين أن مخترعته هي صاحبة العبقرية تيريسا دى خيسوس التي أعطته شكله الأصيل بناء على مسألة التساوى العام بين القلعة والروح.

ولنتوقف قليلاً عند صورة القلاع (وأنواعها) عند متصوفة الإسلام. ويبدو واضحاً أنه ينبغي أن نتوسع كثيراً في النموذج الموجز لتطور الرمز والذى بناه ميجيل آسين في مقاله الصادر عام ١٩٤٦ بعد وفاته. فالغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» يشير مراراً وتكراراً إلى القلعة الروحية التي يجب الدفاع عن أبوابها - وهي الغضب، والحسد، والرياء وغيرها - ضد هجوم الشيطان [٣٢]. ومفهومه عن قلعة الروح التي تتعرض للهجوم، ولها أبواب قابلة للفتح، هو نفسه المفهوم الذى وجدناه عند فرانثيسكو دى أوسونا، فيما عدا أن الغزالي يسبق هذا الراهب الفرانثيسكاني بأربعة قرون. ومن جهة أخرى فإن الشاعر المتصوف الشهير محيى الدين بن عربي المرسي، من القرن الثالث عشر، قد مثل في «الفتوحات» (الجزء الثاني ص٧٦٨ - ٧٧٤) إشراقاته الخفية بقصر متعدد الغرف والأبواب، تفتح رويداً رويداً كلما تقدم المرء

فى المعرفة الصوفية [٣٦]، والاستعارة هنا تذكرنا بقوة بالاستعارة التى استخدمها الراهب البرتغالى دون دوارتى، فضلاً عن عدد آخر من الروحانيين الأوروبيين. إن موضوع القلعة (أو المعبد أو المنزل) الخاص بالروح من الموضوعات المنتشرة جداً فى الإسلام - حيث ترى أنيمارى شيميل أنه يعود على الأقل إلى عصر النورى البغدادى الذى كان يكتب فى القرن التاسع [٣٧] - وهو موضوع استفاد منه بين الحين والآخر متصوفة مثل جلال الدين الرومى ونجم الدين الكبرى، وكلاهما من القرن الثالث عشر [٣٨]. وعندما جاء متصوفة المذهب الإسبانى - الأفريقى المتأخر من الشاذلية - ونضع كمثال ابن عطاء الله السكندرى المولود عام ٧٠٧هـ الموافق ١٣٠٧م - أخذوا يكررون صورة القلعة، ومن ثم نستطيع أن نقول إن هذه الصورة تحولت إلى «أكلاشيه» فى الأدب الصوفى فى العصر الوسيط.

ونظراً للتوسع فى هذا الموضوع الأدبى عن قلعة الروح فإننا نجده أيضاً فى الأدب الإسلامى باللغة الفارسية. وهناك تنويع فى غاية الأهمية على هذا الموضوع، قريب جداً مما جاء فى «النوادر» - وبالتالى عند القديسة تيريسا - نجده عند النظامى من القرن الثانى عشر، حيث يوضح فى رسالته «سبع أميرات» التدرج الصوفى للروح [٤١] تحت صورة القلاع السبعة (أو بالأحرى قلعة ذات سبع قباب، هى بدورها قلاع أيضاً) التى تتلاقى مع ألوان الكواكب السبعة وخصائصها. وتسكن فى هذه القلاع سبع أميرات ترتدى كل منها أردية ذات ألوان تشبه ألوان الكواكب السبعة. ويقوم الأمير الساسانى بهرام جور، وهو رمز الروح فى بحثها عن الله، بزيارة كل قلعة أو قبة على التوالى ويصف الطريق الرمزى ابتداء من اللون الأسود للقلعة الأولى الذى يمثل جلال الله الذى مازال مستوراً (وهذا يذكرنا بالقلاع الأولى التى مازالت

مظلمة ومليئة بالوحوش عند القديسة تيريسا) ، حتى اللون الأبيض للقلعة السابعة المزدهرة حيث اتحدت تيريسا مع الذات الإلهية.

وهذا الموضوع المجازى للقلاع (أو القباب) السبعة عند النظامى تكرر بإلحاح عند أصحاب الرسوم المصغرة MINIATURAS من الفرس [٤٢]. وهكذا نجد أن هذا الانتشار لاستعارة القلعة للروح عند متصوفة الإسلام قد أدى إلى انتقال الموضوع للغة الشعبية: ففى العربية يقال «محصنة» وهى كلمة تعنى على نحو ما «فليحمك حصن الله من حولك» [٤٣].

ومن جهة أخرى، فإن المسلمين قد استخدموا، باستمرار، العدد سبعة لكى يشيروا إلى مقامات الطريق الصوفى. صحيح أن هذا الرقم كان هو الرقم الكامل أو الصوفى بالدرجة الأولى سواء فى الشرق أم فى الغرب (ولنتذكر الدفاع الحار الذى قدمه القديس جريجوريو عن هذا الرقم فى رسائله Moralia ، والقديس أوغسطين فى شروحه للمزامير[٤٤]، ولكن العرب ربطوه المرة تلو المرة بمقامات أو قلاع الروح وذلك مثلما فعلت تماماً القديسة تيريسا دى خيسوس، وعلى عكس كل الأوروبيين الذين استفادوا من المجاز العام عن الروح بصفتها قلعة محاصرة. إن أبا الحسن النورى، ومؤلف النوادرالمجهول، والنظامى الفارسى قد ساروا على خط واحد عندما أقاموا سبعة مقامات أو قلاع صوفية من أجل صعود الروح بذاتها ولذاتها. إنه تقليد طويل جداً فى الإسلام: وقد تحدث علاء الدولة السمنانى (فى القرن الرابع عشر) عن «فسيولوجيا صوفية قائمة على سبعة أنظمة أو مراكز لطيفة..» [٤٥]، ومن ثم ربط الناقد هنرى كوربين هذه الحالة بحالة متصوفة آخرين مثل نجم الدين الكبرى [٤٦] وأبى منصور الحلاج. وفى كتاب «التحفة» لمحيى الدين بن عربى المرسى نجد تنويعاً آخر لنفس هذا التشبيه عندما يصف طوايا القلب (وهى المقامات الصوفية) وخصائصها: «فالسابعة تسمى دم

القلب، وهي المنجم الذى تخرج منه أنوار الإشراق» (٤٧)، ولا شك أن روزبهان البقلي الشيرازى (من القرن الثالث عشر) قد اعتمد على هذا التقليد عندما ذكر لنا في رسالته «اليوميات الروحية» أنه عندما يكون في حالة وسط بين اليقظة والحلم يوحي له بدخائل روحه ذاتها، ينظر إلى السماء ويلاحظ أن برج الدب يشكل ثلاثة أفواه يظهر له الله من خلالها. ويبين له الله أن هذه هي الأفواة السبعة لعرشه جل شأنه، وكل منها له معادلة داخل روح المتصوف (كوربين، العمل المذكور، ص٧٩).

فهذه السبع محطات أو مقامات صوفية عند المسلمين تبدو في معظم الحالات وكأنها مشروع للسماوات السبع في الكون الروحي للنفس الإنسانية (كوربين، المصدر المذكور، ص٦٦) وعند بعض الكتاب مثل السمناني، والنظامي نجد أن المقامات أو قلاع الروح مازالت تحتفظ بالألوان والصفات الخاصة بالمدارات الفلكية التي تتلاقى معها. ومن الهام جداً أن نذكر في هذه الصدد سماوات الفردوس الموصوفة في «المعراج» أو صعود الرسول إلى السماء، حيث نجدها من معادن مختلفة وأحجار ثمينة، وأحياناً توصف على شكل قلاع (٤٨). إن السماوات السبعة المتمركزة في كتاب «الاسر إلى مقام الأسرى» لابن عربى تبدو وكأنها تعادل السماوات السبعة أو منازل الروح، ويقال - حسب رأى آسين بلاثيوس - إن دانتي أعاد صياغتها على نحو ما في منازله السماوية السبعة التي يعتبرها مناقضة لطبقات الجحيم السبع (٤٩).

وهذا الارتباط الذى فعله الأدب الصوفي الإسلامي عن المدارات السبعة السماوية مع المقامات الصوفية السبع قديم جداً، ومازال موجوداً - حسب رأى كوربين - في مزاولة الطقوس البابلية إذ يقول: «إن طقوس برج بابل الشهيرة تمثل الجبل الكوني في ستة طوابق، ذات ألوان متناسقة مع السماوات السبع، ولهذا كان في الإمكان، من الناحية

الشعائرية، الصعود إلى القمة» (العمل المذكور، ص٦٦).

ويشير ميرثيا إلياد بدوره إلى هذا التقليد الخاص بالصعود الشعائرى على سبعة قوالب أو أطوار تمثل السماوات السبع أو مقامات الروح السبعة. وهو يشير أيضاً إلى أن أصله النهائى يعود إلى المشرق بالرغم من أن أصحاب النحلتين الأورفية والبيتاغورية قد ساهموا كثيراً فى العمل على نشر ذلك فيما بعد فى العالم الإغريقى - الرومانى.

ويكتسب أهمية خاصة وصفه لدرجات الصعود الأولى فى عوالم الأسرار عند ميترا Mitra، التى لها بدون شك علاقة ما - وإن تكن بعيدة - بالمقامات الصوفية متعددة الألوان عند النورى البغدادى، يقول إلياد:

فى محيط الأسرار عند ميترا نجد أطوار الصعود تشتمل على سبع سلمات، كل سلمة مصنوعة من معدن مختلف، فبعد الدور الأرضى (فى الأصل «فى مقابل الدور الأرضى») نجد السلمة (أو الدرجة) الأولى من الرصاص، وهى الخاصة بسماء كوكب زحل، والثانية من étain (الزهرة)، والثالثة من البرونز (Jupiter)، والرابعة من الحديد (عطارد)، والخامسة من معادن مصهورة (Mars) والسادسة من الفضة (القمر) والسابعة من الذهب (الشمس) «إلياد، العمل المذكور، ص٩٦».

لقد توقفنا عند هذا الارتباط الشرقى القديم بين السماوات السبع الكونية والسماوات السبع أو المقامات أو القلاع الخاصة بالروح، لأن القديسة تيريسا ليست أيضاً بمنأى عن ذلك. ففى رسالة «المقامات» سوف تشير إلى أن روحها المقسمة إلى سبع مقامات أو قلاع هى معادل السماوات التى يوجد بها الله عز وجل. وبالطبع فإن القديسة تدعم هذا التشبيه بأقوال من التوراة عندما تقول إن الروح قلعة من الزجاج الشفاف بها حجرات كثيرة «مثلما توجد مقامات كثيرة فى السماء»، وهى إذ تقول ذلك فإنما تستلهم القديس يوحنا - الإصحاح التاسع، رقم

٢ . وكـذلك عندمـا تضـيف بأن «روح الإنسـان العـادل ليـست إلا الفردوس»، «مصنوع على صورته» ، ولكن النتيجة النهائية للمفهوم الرمزى عند القديسة تيريسا هى ذلك الارتباط العميق الذى يجمع بينها وبين زملائها متصوفة الشرق : ذلك أن الروح تتمثل عندها فى سبع قلاع متمركزة هى نفسها المقامات التى لابد وأن تسير فيها حتى تصل إلى الله، وهى أيضاً مصنوعة على صورته وتشبه مقامات السماء، التى لابد أن تكون سبعة بما لا يقبل أى مجال للشك.

وأخيراً فإن ثمة اتفاقاً آخر للقديسة تيريسا مع المسلمين: فالقديسة تتأرجح بين ربط روحها بقلعة تتمركز سبع مرات أو بمحيط أو دائرة من المقامات المتمركزة. وهى أحياناً تطلق على القلعة «اللؤلؤة الشرقية»، أى الدائرة البيضاء المضيئة. وكان الصوفى السمنانى المذكور يشير أيضاً إلى الأفلاك السبعة المنطلقة من أنوار روحه، والتى تمثل السماوات السبع التى يجب عليه أن يصعدها حتى يصل إلى خالقه، بينما كان الكبرى الفارسى يفهم روحه فى ثباتها على أنها فلك أو دائرة من الضوء الشفاف (انظر كوربين، العمل المذكور، ص١٢٨ و١٠٥) تشبه إلى حد كبير «اللؤلؤة الشرقية» التى مزجت بها القديسة تيريسا قلعة روحها - صحيح أن صورة الدائرة إنما هى رمز عالمى عن الكمال وعن الله، ولكن السياق الخاص الذى فهم به المسلمون والقديسة هذه الدوائر أو الأكوان ذات اللون الماسى، وخلطوها بالسماوات أو القلاع السبع لأرواحهم بحثاً عن الله، لا يمكن إلا أن يكون متقارباً بشكل يثير القلق. (٥٠).

إلى هنا نجد أن قلاع الروح عند المسلمين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقلاع الروح عند القديسة تيريسا. ولكن ثمة تراثاً آخر له صلة ما - وإن تكن بعيدة - بقديسة آفيلا، مما يفرض علينا أن نضعه الآن فى الاعتبار، وهو التراث الصوفى اليهودى. فخلال الفترة الأولى لهذا الأدب الدنيوى

الموسع - وهى بالتحديد فى القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد - كتبت رسائل مدهشة مجهولة المؤلف عرفت باسم Hejalot. وهذه الرسائل العرفانية تتمثل فى وصف Hejalot أو القصور (أو المعابد، أو الردهات) التى تشكل مقام رب إسرائيل. والعارف يعبر هذه القصور مبهوراً، وفى القصر السابع أو الأخير يعثر على العرش العظيم لله جل وعلا [٥١]. وأصل هذه الرؤية السماوية التفصيلية للقصور يكمن فى شروح الفصل الأول من «الخلق» والفصل الأول لعزقيل. ونظراً لاستلهام المتصوفة اليهود الأوائل لما فى التوراة فقد قدموا رؤية تفصيلية مباشرة عن El Merkabah أو عرش الرب، طبقاً لما ذكر جرسوم شوليم (العمل المذكور ص٤٦) والذى يقولون إنهم وصلوا إليه بالنشوة الصوفية [٥٢]. وفى نص «القصر الأعظم» Gran Hejalot نشهد وصفاً لصعود الصوفى[٥٣] أو رحلته إلى قصور الله السبعة الواقعة فى السماء السابعة. وفى كل قصر - وعادة ما يوصف بأن بهاءه يعمى البصر، وأبعاده يسار إليها آلاف السنين - توجد ملائكة شداد غلاظ يحرسون القصور ويمنعون صعود أى عارف حتى عرش الرحمن. وتحتاج النفس إلى مجالدة هائلة حتى تواجه هؤلاء الملائكة المعادين لها، وتستخدم رقى سحرية تذكر فيها أسماء سرية حتى لا يلقى بها إلى النار أو تأخذها الريح التى تحيط بالمعابد أو القصور. وعلى باب القصر السابع تتفاقم المشاكل، ويظهر الحراس المسلحون أكثر شدة من أى مما مضى: «إنهم يقفون غاضبين، ويبدون كما لو كانوا فى حرب، أقوياء، يتسمون بالقسوة، وإثارة الخوف والرعب، أطول من الجبال وأحد من القمم. سيوفهم مشهرة فى أيديهم. وتتدفق سهام البرق من أعينهم، وكرات النار من أنوفهم، وشعلات الفحم المتأجج من أفواههم. وهم مجهزون بخوذات ومعاطف، والرماح والحراب معلقة على أذرعهم» وبالرغم من

أن «طلاب العرش» - كما يطلق المتصوفة على أنفسهم - (٥٦) يصلون أحياناً إلى القصر السابع لذى الجلال، وينصتون إلى نشيد الملائكة، وإلى ما يدور فى عرش رب بنى إسرائيل (حيث يخطط للانتقام من «روما المدنسة» والملائكة تحيى هذا الحفل بالعزف على القيثار والأرغول). وينبهنا شوليم إلى «أنه لم تضق الهوة اللانهائية بين الروح والإله - الملك فى عرشه - حتى فى ذروة النشوة الصوفية» (شوليم، الكتاب الكبير Major، ص٥٥).

ولكن ثمة اختلافاً فى غاية الأهمية بين القصور العبرية والقديسة تيريسا. فالقصور السماوية السبعة فى التراث اليهودى تتضمن عرش الله، ولكنها لا تشكل استعارة لعمليات أو مقامات الروح - وفى أحيان قليلة يحدث اقتراب من درجة معينة من التدرج الأخلاقى من جانب العارف على امتداد هذه القصور، كما فى هذه الحالة التى نجد فيها القصور الأولى تبدو وقد اشتملت على فضائل مختلفة: «يقول الحاخام أكيبا للحاخام إسماعيل: عندما ارتقيت إلى القصر الأول كنت ورعاً، وفى القصر الثانى كنت تقياً، وفى الثالث كنت مخلصاً، وفى الرابع كنت مع الله كلية، وفى الخامس أظهرت القدسية أمام الله، وفى السادس تحدثت إليه، فتحدث إلى، وأمر الحراس من الملائكة ألا تؤذينى، وفى القصر السابع أمسكت نفسى معتدل القوام بكل قوتى بينما كل أطرافى ترتعد، وتلوت الصلوات التالية: «الحمد لك، أنت المعظم، الحمد للسامى فى عظمته» (شوليم، الكتاب الكبير «الماجور» ص٧٨-٧٩).

ومع ذلك، فإن شوليم نفسه يخبرنا بأن القصور السبعة الفاخرة لرب إسرائيل (التى ترددت فى مخيلة أكثر من باحث والتى قام بمقارنتها بنموذج المجتمع البيزنطى (الماجور(*)، ص٤٤) لا تقدم لنا

(*) كتاب دينى يهودى ومعناه المضىء، المنير . (المترجم)

حالة توازى مع التقدم الصوفى أو الروحى للنفس، يقول: «من اللازم التأكيد على أن هذه الاتجاهات (وضع مراحل الصعود فى أوضاع متوازية مع درجات الكمال) ملتصقة بالروح فى الأدب العبرى، وموضوعاتها غير متعلقة بالإنسان حتى ولو كان قديساً. وشكل التصوف الذى تمثله لا يأخذ فى اهتمامه الإنسان ككل، وإنما هدفه التركيز على الإله ومجده، والدائرة المحيطة به مع استبعاد أى شىء آخر. وهذا الهدف نفسه لا يضع أى اعتبار لتطور الفكرة الأخلاقية للدين اليهودى الحق. وهذا المذهب الأخلاقى الموجود فى الأدب اليهودى شاحب وباهت، أما النموذج الخفى للتصوف اليهودى فقد التف حول الرؤى التى تمسك بمفاتيح الأسرار فى الحضرة الإلهية، والتى تبين عن هذه الرؤى لدى الشعب اليهودى» (الماجور، ص٧٩).

وقد أخذ التفسير اليهودى فى العصور الوسطى - وبخاصة كتاب (الزهر) المشهور،المنسوب إلى اليهودى الإسبانى موسى دى ليون من القرن الثالث عشر - بفكرة القصور السبعة السماوية أو Hejalot، ولكنه ظل فى الأساس ملتصقاً برؤية يتكهن فيها حول المظهر الذى يقدمه رب بنى إسرائيل فى عرشه. فحتى الآن مازالت هناك ملائكة أشداء (يرأسهم ميتاترون) يحاولون أن يمنعوا دخول العارف أو الصوفى إلى القصور السبعة أو الردهات السماوية لعرش الرحمن (٥٨).

فماذا تعنى هذه القصور السبعة لعرش الله فى الرسائل العرفانية اليهودية الأولى بالنظر إلى المقامات - القلاع الإسلامية والتيريسانية (أى المنسوبة إلى القديسة تيريسا)؟ ولنأخذ المسألة جزءاً جزءاً - ففى المقام الأول يبدو أن القصور اليهودية مثلها فى ذلك مثل القلاع العربية كان لها أساس كونى مشترك: هى فكرة السموات السبع - وهذا التراث قديم جداً، ونجده - كما يشير إلى ذلك شوليم نفسه - فى

النظريات الكونية العرفانية، والبابلية، والهلينية، والبيتاغورية. ولنتذكر أنه في العرفانية نجد روح المتصوف، وقد تحررت من ضغط الجسد، تعبر الأجواء السبعة التي يقوم على حراستها حراس غيورون حتى تصل إلى النور النهائي لتطهيرها. وهذه الفكرة حول الصعود الروحي على امتداد سبعة أجواء لابد وأنها قد أشعت كثيراً في كل من التراثين الصوفيين اليهودي والإسلامي، حيث تحولت، على نحو ما، إلى سبعة قصور أو قلاع. وكما رأينا فإن التصوف اليهودي يحدثنا في القرنين الخامس والسادس عن عرش الله على شكل سبعة قصور لا يمكن دخولها تقريباً من جانب العارف الإسرائيلي المجتهد. وبالرغم من أننا قد نبهنا منذ قليل إلى أن ثمة أساساً أيديولوجيا مشتركاً بين كلا الاتجاهين الروحيين عند اليهود والمسلمين، وأننا سوف نبحث في السطور التالية مباشرة الاختلافات الهامة التي تفصل بين القصور اليهودية والقلاع الإسلامية إلا أننا لا يمكن أن نشكك في احتمال أن يكون هناك نوع من التأثير مارسته القصور السبعة Hejalot عند الأحبار اليهود على متصوفة الإسلام الذين صاغوا القلاع السبعة المتمركزة للروح بعد ذلك بعدة قرون. فعندما كتب النوري مقاماته المذكورة في القرن التاسع تقريباً، كان تراث «القصور» قد تقادم به العهد، ومن ثم فمن المحتمل أن يكون قد عُرف على أي نحو في وطنه. وكان هناك بعض الروحانيين اليهود، مثل هارون بن صمويل البغدادي، الذين عاشوا على نفس الأرض وعاصروا أبا الحسن النوري المسلم، وهذا مجرد مثال واحد فقط. أيضاً من العدل أن نذكر، من جهة أخرى، أن هذا التراث الفارسي والبابلي القديم عن السموات السبع المرتبطة بقصور سبعة قد دخل منذ فترة مبكرة في الفكر الفلكي والروحي في الإسلام. وهناك إمكانية أن تكون هذه الخصوبة الثقافية الأولى قد

حدثت مستقلة تماماً عن الفكر اليهودى، ولكن حيز الدراسة الحالية لا يسمح بالتوسع فى هذا الموضوع الآن. والحق أن دافيد بنجربى قد قدم لنا فكرة واضحة عن الوجود المبكر فى الإسلام لصورة القصور البرجية السبعة التى يرأسها علماء متصوفة، وهى صورة ذات أصل مباشر بابلى أو فارسى. يقول:

«ذكر ابن النديم تراثاً آخر يُعد بديلاً للاثنى عشر قصراً. وطبقاً لهذا التراث فإن هناك سبعة قصور فقط كل منها يسمى تبعاً للكوكب الذى ينسب إليه. فالحكيم تنكالوس أصبح مسئولاً عن معبد المشترى، وتنكاروس كلف بالمريخ، وهيرمس بكوكب عطارد. وليس ثمة شك فى أن الاثنى عشر والقصور السبعة قد وضعت نماذج فى معابد الكواكب بحران. والنسخة المختلفة التى قدمها ابن النديم والتى يظهر فيها سبع قصور فقط يمكن القول بأنها ترتبط بالترجمة العربية للكتب الفارسية. ومن المفترض أن الهرامزة كانوا هم مؤلفى هذه الكتب التى تمت ترجمتها».

ولكن سواء قبلنا احتمال وجود تأثير عام للتصوف اليهودى على التصوف الإسلامى، أو اعتبرنا أن الثقافة البابلية والفارسية قد مارست تأثيراً متوازياً فى التصوف اليهودى والإسلامى على حد سواء، فإنه لا مناص من أن نتحدث عن الاختلافات الأساسية الموجودة بين القصور اليهودية والقلاع العربية. ويبدو أن القديسة تيريسا كانت تعتمد على التراث الإسلامى أكثر من اعتمادها على التراث اليهودى (وهذا لا يمنع من أنها سليلة أسرة يهودية اعتنقت المسيحية، ففى تاريخ الأفكار فى إسبانيا نجد أن هذا الوضع لا يلزم أن يكون بالضرورة محدداً، وليست ظاهرة فردية أن نرى أناساً من سلالة اليهود المرتدين، مثل الإشراقيين، يتعاطون أفكاراً روحية إسلامية) (٦٠).

ويظهر للوهلة الأولى أن القصور السبعة فى التصوف اليهودى

تشكل – سواء فى رسائل «القصور Hejalot» أو فى كتاب «الزُّهار» – استواء رب إسرائيل على العرش حيث يحاول العرفاء.. المبهورون الصعود إليه، ويرون أنه من واجبهم أن يبلغوا إخوانهم فى الدين بكل ما رأوه من صور العظمة والجلال. والقلاع السبعة الإسلامية، بدورها، هى المقامات السبعة للصعود الروحى الذى يقوم به المتصوف. ويتفق المسلمون مع القديسة تيريسا اتفاقاً تاماً على أن القلاع السبعة أو المقامات هى الروح، وليست عرش الله، بالرغم من أن الجميع – اليهود والمسلمين والقديسة المسيحية – ينتهى بهم الأمر فى المقام السابع حيث البحث عن الخالق والنظرة إلى آيات عظمته، ومع ذلك فإننا نجد عند تيريسا وعند المسلمين أن الروح الحساسة تتماوت فى القلاع الأولى بينما فى الأخيرة تبدأ فى الوصول إلى الله: إننا إذن إزاء حالة تطور روحى مرسومة بدقة. ومن جهة أخرى فإن القديسة بعيدة جداً عن الصورة الملائكية المعقدة فى «القصور» اليهودية وعن التأملات اللاهوتية الصارمة الموجودة فى هذه الرسائل مثلما هى موجودة أيضاً فى العمل الدقيق المشهور لموسى دى ليون. فالأفكار اليهودية المحددة فى القصور السماوية السبعة [٦١]. كان من اللازم أن تنأى عن تأملات القديسة تيريسا حول التدرج الروحى لروحها نفسها، والذى تصفه – مثلما يفعل المسلمون – بطابع شخصى خالص وشديد الصلة بالنفس، ويكاد يخلو من أى أهداف لها طابع لاهوتى حقيقى.

وثمة ما هو أكثر من ذلك: فالقلاع العربية الإسلامية والتى تأخذ الطابع المسيحى عند القديسة تيريسا قلاع متمركزة بشكل واضح، وهذه هى إحدى خصائصها التى تنفرد بها، وهى فكرة لا يبدو أنها مرسومة بوضوح فى قصور Hejalot عرش رب الجيوش [٦٢]. أيضاً يبدو لنا مهما جداً أن ننبه هنا إلى أن التصوف اليهودى يحدثنا عن

قصور – وهذا هو المعنى الأساس للكلمة العبرية Hejal (والجمع Heja-lot) من أصل سومرى بمعنى بيت كبير، معبد، ردهة، [٦٣] – بينما المسلمون (ومعهم القديسة تيريسا) يدركون أن روحهم الهائمة مثل قلعة محصنة (حصن والجمع حصون) محاطة بجدران وأسوار. وفى «القصور» اليهودية نجد ملائكة غلاظاً يمنعون دخول العارف إلى القصر السماوى، بينما فى «النوادر» و«المقامات» و«مقامات القديسة تيريسا» نجد أن العارف بالتحديد، عندما يكون فى داخل قلاع روحه يحاول أن يحرسها من هجمات الشيطان (الكلب، الوحوش) التى تحاول أن تدخلها. وعندما يشير التصوف الإسلامي إلى قلعة الروح دائماً تكون الإشارة فى شكل قلعة محصنة – والمسيحيون، كما رأينا، قريبون جداً من هذا التراث – بينما اليهود – من المفسرين أو ممن كانوا قبلهم – عندما يتحدثون عن القصور الروحية يشيرون إلى عرش الله أو إلى أى مظهر من مظاهر عالمه الكونى الإلهى. ولنذكر، من جانب آخر، بتنويعات أخرى لتشبيه القلعة الداخلية للمقامات السبعة التى تشترك فيها القديسة تيريسا مع المسلمين: ذلك أن الصلاة هى باب الدخول إلى قلعة الروح المحصنة، ويسكنها، فى كلتا الحالتين، خفر وحراس الحواس والقوى الروحية.

ومع ذلك فإن هناك شيئاً هاماً يجمع بين قلاع القديسة تيريسا وقصور اليهود هو أن الله فى القلعة السابعة أو القصر السابع، وينظر إليه عادة على أنه مَلِك (بكسر اللام). وحتى عندما تشير القديسة إلى المقام السابع، فإنها تتحدث عنه فى الغالب بمصطلح القصر الذى يوجد به الإله جل فى علاه. وهذه الفكرة فى الأساس عبرية – أو بالأحرى شرقية – ولا يمكن أن نسقط من حسابنا أيضاً أن الله ينظر إليه فى كثير من مشاهد «المقامات» للنورى على أنه ملك (بكسر اللام)، محاط

بحراس، ويسكن في مركز الروح. ومن المحتمل أن تكون القديسة، في بعض الجوانب الدنيا من صياغتها لهذا التشبيه، قد وقعت تحت تأثير مشترك من الإسلام واليهودية. ومن الصعوبة بمكان أن نعرف هل ألفت بين التراثين أم أنها أخذت الرمز الصوفي للقلاع بعد أن كانت صياغته التأليفية قد اكتملت.

وإذا قارنا بين التراثين - اليهودى والإسلامي - يبدو لنا أنه بالرغم من أن القصور اليهودية تسبق القلاع الإسلامية بعدة قرون، وأنها يمكن أن تكون قد ساعدت، بطريقة ما، على تألق الصورة الخصبة عند العرب، إلا أن القديسة هنا أقرب جداً إلى الإسلام منها إلى اليهودية، ولو افترضنا أن المتصوفة المسلمين عرفوا على نحو ما هذه القصور اليهودية فإنهم قد قلبوا تلك القصور إلى شيء وثيق الصلة بالنفس وذاتية، وحولوها إلى قلاع محاصرة بأرواحهم ذاتها بحثاً عن الاتحاد مع الله. ويتبدى للناظر أن هذا التراث هو الذى وصل إلى قديسة آفيلا، وليس التراث الروحي اليهودى المغرق في الناحية الفكرية، حيث يبدو البطل - حسب رأى شوليم - هو رب بنى إسرائيل وليس روح الإنسان. وتعزيزاً لفكرة الانتماء الإسلامي، في الأساس، عند القديسة تيريسا، نذكر بحالات تأثير أخرى مارسها التصوف الإسلامي على بعض متصوفة العصر الذهبى الإسباني، وهي تأثيرات تحدثنا عنها في دراسات أخرى: فهناك رموز مثل دودة الحرير، وليلة الروح المظلمة، والقبض والبسط، وبستان الروح، ومصابيح النار. (٦٤) وهناك تأثير روحي إسلامي عام جداً على الاتجاهات الروحية في شبه الجزيرة الأيبيرية خلال عصر النهضة (القرنان السادس عشر والسابع عشر) - وقد بدأ في دراستها ميجيل آسين - منذ عدة عقود - ولن يكون غريباً أن تشكل هذه القلاع أو المقامات السبعة المتمركزة جزءاً من هذا التأثير. ولابد

أنها ظاهرة موسعة جداً ومتناسقة تلك التى تمثلت فى نقل بعض البذور الإسلامية إلى التصوف الإسبانى وإعادة إبداعها ثقافياً. ومن ثم يظهر أن القلاع الإسلامية - سواء كانت أصيلة فى الإسلام أو كانت لها جذور فارسية أو بابلية أو يهودية - هى التى استلهمتها أساساً قديسة آفيلا. ومع ذلك فإنه من المستحيل أن نتخلى عن فكرة أصبحت عماداً جوهرياً لأبحاثنا، وهى أن رمز القصور السبعة أو القلاع الروحية - بكل تنويعاته - يبدو ذا أصل شرقى قبل أن يكون غربياً.

إذن فالقديسة تيريسا لم تكن هى التى استفتحت تشبيه القلاع المتمركزة فى تاريخ الأدب الصوفى. وهذا هو الثقل الذى تمارسه المستندات حيث تقرب القديسة من الصياغة الأدبية الإسلامية لصورة القلاع (والتى يقال إن لها أصلاً عبرانياً لكن بعيد جداً)، وهذا يضطرنا لأن نطرح على أنفسنا سؤالاً، وهو: هل نحن أمام حالة محددة تمثل الانتماء الثقافى الإسلامى من جانب المصلحة تيريسا؟ وهو انتماء ملىء - بلا شك - بالمشاكل، لأننا لابد أن نتساءل كيف وصلت إليها معلومات بهذا التحديد فى القرن السادس عشر الإسبانى، ومحاكم التفتيش تعمل بكل قوتها. ويزيد هذا التساؤل قوة إذا وضعنا فى الاعتبار أن القديسة تيريسا لم تكن تعرف اللاتينية، ولا العربية الفصحى؟. وفى هذا الصدد رأى ميجيل آسين، كما هو معروف، أن الموريسكيين فى القرن السادس عشر، الذين كانوا يتحدثون اللغة القشتالية هم، فيما يبدو، ناقلو هذه المعارف الإسلامية إلى متصوفة العصر الذهبى. وقد جاء هذا الرأى فى مقال له تحت عنوان «متصوف إسبانى مسلم يمهد الطريق للقديس يوحنا الصليبى» (مجلة الأندلس، عدد١، ١٩٣٣، ص٧-٧٩). ولكى نتحقق من افتراض العلامة آسين قمنا خلال عدة سنوات بمحاولة اكتشاف الأدب المستور لهؤلاء

الموريسكيين الإسبان الذين كتبوا، على امتداد القرن السادس عشر وتحت عسف محاكم التفتيش، مستندات هامة في اللغة القشتالية بحروف عربية. ولم يستطع آسين أن يخوض بتأن في هذا الأدب المدهش، لأنه ، أى هذا الأدب، لم يحصل على الاهتمام الذى يستحقه إلا في العقود الأخيرة (٦٥). وبالرغم من حماسنا الهائل فى البداية لهذه المخطوطات غير المطبوعة لم نستطع أن نتوصل من خلالها إلى أى مفتاح ذى معنى يفسر لنا الرموز الإسلامية التى استخدمتها القديسة تيريسا والقديس يوحنا الصليبى (مثل القلاع السبعة، والليلة المظلمة، ومصابيح النار، وغيرها) مع أن بعض المستعربين الكبار مثل خوان بيرنيت مازالت لديهم آمال كبيرة في أن هذه المخطوطات تشكل مفتاحاً لتفسير آثار الإسلام فى العصر الذهبى. فالأدب الأعجمى - الموريسكى يتمثل أساساً فى رسائل دينية تبشيرية، وأبحاث فنية، مفصلة فى السحر، والطب، والأساطير، والقصائد، وبالأخص فى الشهادات المثيرة للشفقة عن التجربة الجماعية التى عانوا منها والتى جعلتهم يفقدون هويتهم كشعب واحد على الرغم من أهميته الإنسانية العظمى (وأيضاً الأدبية أحياناً) لأنه يقدم نماذج واضحة عن الحالة الثقافية المؤسفة التى وصل إليها الموريسكيون عشية طردهم بصفة نهائية، ومع ذلك فقد عثرنا فى الصفحات الساذجة لبعض الكتّاب المذهبيين الموريسكيين على الصورة المشهورة لقلعة الروح. لكن هذه المكتشفات لا ينبغى أن تجعلنا نحلم بأكثر من اللازم: فالموريسكيون، الذين كانوا على درجة قليلة من الثقافة، لم يتوصلوا أبداً إلى صياغة البنية المعقدة للقلعة المتمركزة سبع مرات، والتى كانت شائعة عند المسلمين المثقفين فى العصر الوسيط ثم عند القديسة تيريسا. فعندما يتحدث الموريسكيون عن قلاع نموذجية يبدو أنهم يقتصرون على أساس

التشبيه: ففي المخطوط S-2 الموجود في مكتبة أكاديمية التاريخ الملكية في مدريد، والذى خطه في تونس كاتب مجهول الاسم، طرد من شبه الجزيرة عام ١٦٠٩م [٦٦] نجد أن روح المؤمن تمثل بقلعة محاصرة بالرذائل والخطايا [٦٧]. فهذا التشبيه الأساسى يمكن أن يكون مأخوذاً إما عن الغزالي [٦٨] أو عن القديس برناردو، ذلك لأن الموريسكيين، المهجنين جداً من وجهة النظر الثقافية، كانوا يقعون أحياناً تحت تأثيرات قادمة من الشرق والغرب على حد سواء، وكانوا يخلطون ذلك (بشكل فوضوى في الغالب) في رسائلهم نفسها. ففي «الحديث» أو حكاية «قصر الذهب» الموجودة في المخطوط رقم ٣٢٢٦ بمكتبة قصر مدريد (والذى نشره الفارو جاليس دى فوينتس «كتاب المعارك» نجد أن القصر موضوع في سياق سحرى - دينى: ذلك أن على بن أبى طالب يحرره من الشياطين أو الجن الذين يسكنونه بعون من الله وقراءة القرآن الكريم. أيضاً فإن ما نشيبو دى أريفالو، وهو أكثر المؤلفين الألخاميادين المعروفين حتى الآن أهمية، قد استخدم هو الآخر هذا التشبيه المطروق، لكنه يخلط بين «القصر» المجازى للروح وقصر الجسد [٦٩]. إذن فكل الأمثلة التى استطعنا أن نوثقها في الأدب الألخميادى الموريسكى ليس لها إلا صلة واهية جداً بصورة القديسة تيريسا المنطوية على كثير من التعقيد، وإن كان من اللازم أن نتوخى جانب الحذر في هذا الموضوع لأن هذا الأدب الموريسكى مازال في مرحلة دراسة واكتشاف، ومن ثم قد تسفر الأبحاث القادمة عن اكتشافات جديدة.

إن المصادر الوسيطة المحتملة للقديسة تيريسا - إيكارت، ودوم دوارتى، وجروسيتيست المذكورين - الذين يشيرون مباشرة في أغلب الأحيان إلى المصادر الحجة عند المسلمين من أمثال الغزالى وابن رشد، يبدون أيضاً، كما رأينا من قبل، بعيدين جداً عن الرمز المذكور، وكما

نراه في «النوادر» أو عند أصحاب «القصر» Hejalot، الذين لا يجمعهم عملياً أي شيء مع هذا الرمز. ونفس الشيء يحدث مع المتصوفة الإسبان السابقين على القديسة تيريسا، الذين لا يشيرون في شيء إلى الغرب، وإن كنا لا نعدم وجود بعض التأثير الواضح عليهم من قبل هؤلاء (أي العرب) لكن رسائلهم في التصوف ليست على نفس عمق أعمال القديسة تيريسا.

وعندما نتوقف لنفسر ظاهرة هذا الانتقال الثقافي الإسلامي إلى المصلحة تيريسا نتساءل ألا يمكن أن نفكر في كتيبات زهدية صوفية مجهولة الآن، أو طبعت طبعة واحدة، أو طبعات قليلة جداً، وبالتالي من الصعب جداً الوصول إليها. أو ربما كانت هناك ترجمات أو شروح لمؤلفين عرب (ولعلهم مجهولو الاسم كما كانت العادة في ذلك العصر) يمكن أن تكون قد وصلت إلى يدى (أو أسماع) القديسة تيريسا. ولكن الاحتمال الأكثر هو أن يكون ذلك قد تم عن طريق النقل الشفاهي: فميجيل آسين بلاثيوس ينسب ظاهرة صياغة القديسة للتشبيه الإسلامي إلى «حالة تذكر لا شعورى لحكايات شفهية». ونحن نتفق هنا مع المعلم آسين، إذ لا يبدو لنا أن ثمة مخاطرة في افتراض أن يكون هناك رمز واسع الانتشار في الإسلام بطريقة أو بأخرى صار يشكل جزءاً من النزعات الروحية الشعبية الإسبانية في العصر الذهبي[٧٠] ومن يدرى فلعل تيريسا سمعت لأول مرة عن مقارنة للروح بسبعة قلاع في بعض المواعظ الدينية المنسية أو على لسان بعض المعترفين الأوائل على يديها. وربما قرأت ذلك في كتيب صوفي غامض مفقود حالياً لسوء حظنا نحن الباحثين.

وقبل أن نختتم هذا الفصل لابد من إضافة بعض التأملات. فإذا كانت المادة الأولية لرمز القلاع السبعة المشهور عند القديسة تيريسا إسلامية

(بالرغم من أننا نذكر مرة أخرى بأنه يمكن أن يتضمن عناصر يهودية أو فارسية أو بابلية) فإنه من اللازم أن نبرز بعض الافتراضات التي قدمها اثنان من كبار الباحثين في هذا المجال وهما هيلموت هاتزفلد، وجاستون إتشيجوين المذكور من قبل. فهيلموت هاتزفلد (٧١) لا ينكر التأثير الإسلامي على تيريسا، ولكنه يفترض أن هذا التأثير جاءها عن طريق رايمون لول فقط. ولول لم يكن هو المستعرب الوحيد في شبه الجزيرة (أو حتى في أوروبا). فكثير من الرموز أو الموضوعات الدينية الإسلامية التي سوف نجدها بعد ذلك عند متصوفة متأخرين مثل القديس يوحنا الصليبي، والقديس أنطونيو اللشبوني، وأوسونا ولاريدو، والقديسة تيريسا، لم يصغها من قبلهم بالضرورة الكاتب المايوركي الملغز (رايمون لول). إن ما يحدث هو أن الآثار الإسلامية عند لول واضحة جداً (ولنتذكر أنه كان يكتب باللغة العربية وأنه ذكر المرابطين الصوفيين مباشرة في كتابه (Blanquerna) ومن ثم كان من المريح أن ينسب إليه أي تأثير إسلامي متأخر في شبه الجزيرة حتى لو لم يكن هناك تفسير واضح يؤيد ذلك. ولكن من الضروري أن ننظر إلى لول وإلى الكتاب الزاهدين - المتصوفة في شبه الجزيرة بمنظور جديد: ذلك أن القليلين جداً منهم هم الذين كانوا بمنأى عن التأثير الإسلامي العميق عليهم. وهذا التأثير يبدو أنه كان أكثر تعميماً وانتشاراً مما ظللنا نعتقده حتى الآن. وفي الحالة التي معنا، يبدو من الواضح، للوهلة الأولى، أن القديسة تيريسا كانت أقرب إلى أبي الحسن النوري منها إلى رايمون لول. أو كانت أقرب إلى أبي الحسن من قرب رايمون نفسه إليه مع أن رايمون كان يكتب بالعربية في العصر الوسيط.

وفي المقام الثاني يبدو لنا ضرورياً أن نراجع بعض الشيء افتراضات الباحث الكبير جاستون إتشيجوين حول مصادر القديسة تيريسا. ففي

كتابه المذكور الذى نشر بعد وفاته كشف هذا المعلم الشاب تفصيلياً وبدقة عن التراث الصوفى السابق على تيريسا ووضعها فى منظورها الأوروبى الواجب. وهو ينبه، بعد هذه الدراسة التى بحث فيها عن رمز قلعة الروح عند متصوفين سابقين على تيريسا مثل أوسونا ولاريدو، إلى أن «الأدب الذى يبتعد فيه الشكل والمضمون عن التراث يبدو أصيلاً طالما كان الإنسان يجهل المعلمين الروحيين فى القرن السادس عشر» (العمل المذكور، ص٣٦٥). ونحن نود أن نضيف إلى كلمات إتشيجوين أن أدب القديسة تيريسا يمكن أن يبدو أصيلاً أيضاً فى حالة ما إذا كنا نجهل المعلمين المسلمين الذين صاغوا نفس هذا الرمز الأدبى عن القلاع أوالمقامات السبعة المتمركزة خلال أكثر من تسعة قرون من الإبداع الأدبى. وقبل هؤلاء، الأحبار الأولون الذين استوعبوا عرش الله فى شكل سبعة قصور متوالية وذلك منذ القرن الخامس الميلادى، وقد قلدهم فى ذلك المفسرون فى القرن الثالث عشر.

ونظراً لأن إتشيجوين كان لا يعرف هذه الرموز فى الإسلام (ووجود تنويع يهودى لها) فإنه قام بعدة جهود تفسيرية تبدو غير ذات جدوى. وبما أن العالم الفرنسى لم يكن قد عثر على سوابق مقنعة لتشبيه القديسة تيريسا المشهور، وهو القلاع الداخلية، فقد حاول أن يقيم عملية تطور الرمز من خلال إضافة عناصر تجمعت للمصلحة تيريسا فى طريقها أو عرضت داخل مفاهيم الحب الإلهى. يقول:

«فى سيرتها الذاتية نجد بستانى الحديقة الصوفية يصبح شخصاً غير مرئى يقدم إلى الله مفاتيح الحصن (حياتى الفصل ١٨). وفى مسائل الفكر عن الحب الإلهى تعد الروح لنفسها سكناً من أجل المحبوب (الفقرة ٢) وأخيراً، فإن الطريق الذى تحدده صلاة التأمل فى حالة صعود نحو قصر شديد الفخامة» (العمل المذكور ص٣٣٦).

ونحن نعتقد، بناء على أن تشبيه قلاع الروح أو مقاماتها السبعة هو صورة متكررة فى الأدب الصوفى الإسلامى (وأن له تنويعات فى التراث العبرانى) كما حاولنا أن نبرهن على ذلك، نقول نعتقد أن القديسة تيريسا لم تبدعه من خلال عملية توسيع لعناصر سابقة متفرقة فى أعمالها، وإنما لابد وأنها وصلت إلى هذا النموذج الرمزى بطريقة ما وهو مكتمل تماماً.

وفى الختام نقول: ربما لا يمكن أبداً أن نعثر على حلقة الوصل المفقودة بين القديسة تيريسا - وذاكرتها سيئة جداً بالنسبة لمصادرها الأدبية - وبين الإسلام. ولكننا إزاء الوضوح البليغ فى الرسائل الإسلامية، يبدو لنا من المستحيل ألا نحس باقتراب القديسة تيريسا منها. فالقديسة تبدو داخلة بعمق - بالتأكيد دون أن تعى ذلك - فى التراث الصوفى الإسلامى حيث كان رمز القلاع السبعة المتمركزة للصعود الروحى قد صيغ على امتداد قرون طويلة سابقة، ربما بتعزيز من مصادر قديمة جداً يهودية وشرقية. ويبقى هنا شيء واحد وهو أن الصياغة المسيحية للقديسة تيريسا كانت أكثر عمقاً من الصياغة الإسلامية، وأقوى إبداعياً، كما أنها صاحبة الفضل فى جعل هذه الصورة مشهورة فى الاتجاهات الروحية الغربية. لقد رفعت القديسة مصادرها السامية إلى هذه القمم الأدبية والروحية حتى لقد بدا شاحباً هذا الأصل البعيد القادم من أراضى الشرق. ولكن إصرارنا على هذا الأصل الإسلامى البعيد وربما العبرى من قبله - لا يعنى أننا نقلل من قيمة عبقرية القديسة تيريسا، لكن هذا الأصل حاسم فيما يتعلق برمز القلاع. فقد عرفت المصلحة كيف تمزجه بميراثها الثقافى المسيحى الخاص، ورفعته إلى درجة عالية لا يمكن إنكارها فى الأدب الصوفى فى العصر الذهبى، ومن ثم عرفت كيف تدخله ضمن التراث المهجن الخصب ●

حواشى الفصل الرابع

١ - «على الرغم من أن الله قد وهبنى مهارة وذاكرة إلا أن ما عندى قليل جداً، وإن كنت بهذا القدر القليل أستطيع أن أستفيد مما أسمعه أو أقرأه..» انظر:
Libro de la vida, cap. x, apud Obras completas, BAC, Madrid,1970, p.57.

٢ - Moradas del castillo interior, 1, obras Completas, p.365. ويصر الأب دييجو دى ييبيس Diego de Yepes على أن الرمز ناتج عن عملية استلهام مباشرة للقديسة من الله، وهو ينقل شهادة شخصية لها حول بذور رسالتها الصوفية الشهيرة. وعلى الرغم من أن روبرت ريكار فى دراسته: Le symbolisme du Chateau interieur, chez Sante Thérèse, Bull. Hisp. LXVII. 1965, pp.27-41.

وفيكتور جارثيا دى لاكونشا فى مؤلفه:
El arte literario de Santa Teresa, Ariel, Barcelona,1978
قد أثارا تساؤلات حول الشرعية المطلقة لهذه الشهادة، إلا أنه من المفيد لنا تسجيلها، لأنها تبدو وكأنها تؤكد مصداقية فكرة أن التشبيه ينسب بالأصالة إلى القديسة تيريسا. وها هى كلمات الأب دييجو:

«لقد رغبت هذه الأم القديسة أن ترى جمال الروح فى حالة الطاعة.. وبينما هلى على هذه الرغبة طلب منها أن تكتب رسالة عن الصلاة، وكانت لديها معرفة كاملة بذلك عن طريق الخبرة. وعشية يوم التثليث المقدس، وبينما هى تفكر أى موضوع يمكن أن تتناوله فى هذه الرسالة، حقق لها الله، العالِم بخفايا كل شيء، هذه الرغبة ومنحها موضوع الكتاب. لقد أظهر لها منطاداً جميلاً من الزجاج على مثال القلعة، به سبعة مقامات، وفى المقام السابع الموجود فى المركز أطل ملك الجلال ببهائه الرائع، الذى كان يضيء ويضفى الجمال على هذه المقامات حتى السياج، وكان الضوء يزداد إبهاراً كلما حدث تقدم ناحية المركز. ولم يكن هذا الضوء يتجاوز السياج، بل كان كل شيء خلفه ظلاماً دامساً، ونجاسة، وضفادع، وأفاعى، وحيوانات أخرى مسمومة... وقد أخذت من تلك المقامات السبعة للقلعة درجات سبع للصلاة، نتعمق من خلالها فى ذواتنا، ونمضى فى الطريق إلى الله، بحيث أننا عندما نصل إلى عمق روحنا، ونتعرف على أنفسنا معرفة كاملة، نكون قد وصلنا إلى مركز القلعة وإلى المقام السابع الذى يوجد به الله، وعندئذ نتحد معه اتحاداً كاملاً» انظر:
Miguel Asin Palacios, "El simil de los castillos y moradas del alma

en la mistica islámica y en Santa Teresa", Al And, II, 1946, pp.268-269.

وكلمات الأب دييجو، ونفس كلمات القديسة تيريسا، التي تصر على الاستلهام المباشر لرمز القلاع السبع، تطرح علينا المشكلة الدقيقة حول شرعية اقتراح «مصادر أدبية» لرؤية صوفية. وليس في نيتنا أن نضع أصالة لحظة النشوة الصوفية عند القديسة موضع الشك، لأنها من أكثر التجارب إقناعاً في الأدب الصوفي في كل العصور. ومع ذلك فإننا نعتقد أن المتصوفة كذلك هم أناس يتغذون على البيئة الثقافية التي عاشوا فيها. وأيا كانت الطبيعة الدقيقة لرؤيتها الروحية (وهي بجوهرها غير قابلة للنقل) فإن أصحاب الرؤى اضطروا دائماً أن يستخدموا اللغة التي يستخدمها أبناء جلدتهم للتعبير، على نحو ما، عما يعجز الوصف عنه. وهنا فإن الذكريات، الواعية منها وغير الواعية، تلعب، بلا شك، دوراً مهماً جداً، وتسهم في تلوين التعبير الفني أو الأدبي للتجربة الروحية الخاصة (ومن هنا وجدنا أن ثمة صور صوفية شائعة في ثقافات معينة، لكنها غائبة في أخرى). وفيما بعد سوف نتوقف عند حالة الصور «النموذجية» التي تتوزع في ثقافات متعددة - ومن بينها صورة قلعة الروح -، ولكن التفاصيل البنائية التي وصفت بها تيريسا هذه القلعة المتمركزة على نفسها سبع مرات تتفق بشكل كامل مع الصيغة التي اعتمدها المسلمون على امتداد ثمانية قرون على الأقل، مما يجعل من المستحيل، في أي ميثاق شرف فكري، اللجوء إلى تفسير انعزالي للظاهرة. وأخيراً لا ينبغي أن ننسى أن تحرير رسالة المقامات للقديسة تيريسا جاء متأخراً عن تجربة النشوة الروحية: فقد توفر لها الوقت للتفكير بعناية في الطريقة التي سوف تنقل بها تجارب النشوة العديدة عندها، وهي من هي في مجال الكتابة. وهنا يتدخل جهد واع يُفرض فيه بالضرورة استغلال السياقات الأدبية. والرمز الإسلامي للقلاع السبع، الذي سوف نتوقف عنده بعد ذلك مباشرة، كان يشتمل على قدر عظيم من الفن، وقدر عظيم من الحيوية في الوصف، ولابد أنه كان منتشراً على المستوى الشعبي أو الفولكلوري في إسبانيا في القرن السادس عشر.

٣- تتصور القديسة تيريسا روحها في حالة الطاعة والتأمل بأنها مكونة من «زجاج رقيق أو ماس». وهناك تراث طويل جداً سابق على القديسة: فقد استفاد المتصوفة، سواء في الشرق أم في الغرب، من الصورة الروحية الجميلة الشفافة. وأقرب الحالات إلى القديسة هي، بلا شك، حالة فرانثيسكو دي أوسونا في مؤلفه Tercer abecedario espiritual حيث يحدثنا عن زجاج (أو حجر

زجـاج) الروح، وحـالة برناردينو دى لاريدو، الذى يشـيـر إلى «جدران الزجـاج الأربعة» لقلعة الروح فى رسالتـه «الصعود إلى جبل سـيون Subida del Monte Sion، والقـديس يوحنا الصـليبى فى «الصـعود» Subida. وهذا التـشبيـه تكرر فى أوروبا قبل ذلك بقـرون، وهناك حـالات مـثل جـان جيـرسـون Jean Gerson فى «عن اللاهوت العـملى: الصناعـة» De Thcologia practica: Industria، وقيـصر دى هيـسـترباخ Cesarius de Heisterbach الذى يتصور الروح على أنها دائرة من الزجاج. وهذان مثلان مشهوران غاية الشهرة. وقد قام المسلمون، بدورهم، بصـوغ هذا التشبيـه الشائع، بالقريحـة التى ميـزتهم دائماً: فـجلال الدين الرومى اسـتعار لروحـه قارورة من الزجـاج يسـكن فيـها المحبـوب أو الله مثل حورية مسحورة، يمكن جذبهـا بالرقى والتعاويذ التـى يعرفها الصـوفى. وآخرون مثل نجم الدين الكُبْرَى يقتـصرون على الصـورة شائعـة الاسـتخدام للروح، وهى أنها عبـارة عن حجـر ثمين براق وشفـاف ينتظـر العودة إلى المنجم الأصلى الذى اقتطع منه. ونحن نذكّر هنا بأن زجاج الحجر بوصفـه رمزاً روحياً قد عرف كذلك فى أوروبا، على نحو ما يشرح أنجيلو ليبينسكى Angelo Lipinski فى دراسته: "La simbologia delle gemme nella Divina Comedia de Dante" (Atti del Congreso Nazionale di Studi Danteschi, Caserta, 1961, Firenze, 1962 pp.127-158.

وسوف نعود لنتوقف فيما بعد عند هذا الموضوع.

٤- Tercer abecedario espiritual, IV, III, BAC, Madrid, 1972, pp.198 Y 202.

٥- ها هو نص لاريدو Laredo الملغز:

«(إن الفهـم مجال...) مربع الأضـلاع متسـاويها، فحاول أن تحيطه كله بزجاج رقـيق، وهو حـجـارة شـفـافـة وثمنيـة. وينبـغى أن تقـام فى كـل واحـدة من هذه الأنسـجة أو القطع الخاصة بذلك المربع ثلاثة أبراج مـشغولة بمجوهرات ثمنيـة، أعنى من أحجار ثمينة، وبهذا يكون هذا السياج ذو الأبراج محيطاً بمدينة، وهى مدينة مقدسـة، أورشليم السـماوية، وجدرانهـا مكتوب أنهـا من أحجار ثمينة.. وفى أعلى هذه الأبراج ينبـغى أن تعلق أربعـة دروع من الذهب الخـالص.. وفى وسط هذا المجال المسّيج ... يبدو وكأنما تحترق به شـمعة عيد، شـمعها فى غاية النظافة، وفتيلها خالص...، وهى فى هذا الكمال...، والشمع بهذا التوهج. فـإنه من المسـتحيل فى أى مكان أو زمـان، أن يخبـو أو يقل ضـوؤها أو ينقص بريقها. فطالما أن الشمعة مشتعلة، فإن الشمع هو جسد المسيح المقدس، والفتيل

هو روحه ذات السعادة الغامرة، وأنتم بضوئه المشتعل بإتقان تستطيعون تصعيد الفهم تجاه الثالوث المقدس فى جوهر واحد وخالص ... وفى هذه المدينة المقدسة ليس من الضرورى أبداً وجود شمس أو قمر لأن نور الله يضيئها.. إن الجدار الزجاجى هو العذرية المضيئة التى تنير المدينة، والأحجار المختلفة هى التعدد الكبير لمن خصتهم العناية، اثنا عشر برجا، واثنا عشر رسولاً، وأربعة دروع هى الأناجيل الأربعة.. ويعود الوضوح والتألق المنعكس فى الأحجار الثمينة...، وهلم جرا، لأنه بهذا تتواصل عطايا الإله للسعداء.. ومازال لدينا برج آخر عبارة عن قلعة، عن حصن بيت قوى، بيت حقيقى، هو مقر الملك، قصر المدينة، هو أقرب من الشمعة. وهو معجزة الله التى تمتد إلى الأبراج الأخرى فى تجل إلهى كامل، لا يكاد يستطيع هذا الفهم الضعيف أن يبلغه.. وهذه القلعة مؤسسة على زجاج رقيق جداً، وقوى جداً مثل الماس الذى لا يمكن كسره، ومن آلاف الأحجار الثمينة التى تزين جداره، وأبوابه مصنوعة من ياقوت أزرق وزمرد.. هذا هو قصرنا الحقيقى، الواقع فى كنيسة... هو معبد الإله.. أورشليم... مدينة الله... نورنا هو الله، هو يسوع المسيح المبارك، هو ذلك الشمع الاحتفالى، النماء والوضوح لنوره، التجلى الإلهى الواسع...». انظر:
Subida del Monte Sion, Misticos franciscanos espanoles, BAC, Madrid, II, 1948, pp.270-274.

٦- ها هو النص الكامل لموعظة «عن الحارس الملازم للقلب» من كتاب: Sermones Varios, num. 82, Obras Completas, BAC, Madrid, 1953/1955, p.1107.

«ينبغى علينا أن ننمى ونحرس جيداً قلعة الروح، لأن الحياة الخالدة نابعة منها. ولكن هذه القلعة الواقعة فى أرض الأعداء تهاجم من كل الجهات، لهذا يجب أن نحميها بحارس صلب... من كل الجهات: من تحت ومن فوق، من الأمام ومن الخلف، من اليمين ومن اليسار. فمن أسفل تهاجمها شهوة الجسد، التى تصارع ضد الروح،... ومن أعلى تكون الساعة قريبة... ومن الخلف يقبع التلذذ الفانى الذى يتولد عن تذكر الخطايا الماضية، ومن الأمام إصرار الغوايات، ومن الشمال قلعة الإخوان المتحذلقين والهامسين، ومن اليمين عبادة الإخوة الطائعين».

أما القديس برناردو فى «خطب القديسين» Sermones de Santos (الخطبة رقم ٢: فى صعود العذراء مريم، المعنون «عن طريقة التنظيف، وتزيين البيت، وتأثيثه») فيعلق على الآية التى تقول: «لقد دخل يسوع قلعة، وامرأة تسمى مارتا استقبلته فى بيتها». وفى هذه القلعة يحدث القديس برناردو مراوحة بين

الحواس: العالم، تجسيد المسيح، صدر مريم، بيت أو قلعة الروح. كما يذكر طبقاً لأهدافه المجازية الحكمة رقم ٢٣ ٤٠ التي تقول: «احفظ قلبك بكل عناية، لأن منه تنبع الحياة». والعدو (ويعني به الشيطان) يمكن أن ينتصر على «جدار العفة» وعلى «معقل الصبر» الخاص بالقلعة المجازية للروح (ص٧٠٧) ولكن المسيح «دخل القلعة، وعندما هاجم أقوى من فيها سلبه غنائمه، وكسَّر أبواب البرونز، وحطم أقفال الحديد، وبهذا استخلص السجين من السجن، والظل من الموت، وكان خروجه من باب الاعتراف...» (ص٧٠٨).

٧- مرة أخرى نقدم النص الكامل:

«هذا البيت، يا إخواني، هو قلعة الملك الخالد، لكنه محاصر بالأعداء. ونحن جميعاً أقسمنا أن نمضي خلف راياتهم، ووضعنا أنفسنا ضمن قوائم سيئاتهم... ونحن في حاجة إلى ثلاثة دفاعات لحماية هذه القلعة، هي الحصن والأسلحة والأغذية ... أما الجدار فإنه العفة، والحصن هو التوبة.. والأسلحة، إنها أسلحة روحية شديدة القوة، وليست للدفاع ضد هجمات العدو فقط، بل تصلح كذلك لمهاجمته والانتصار عليه.. ومن جهة أخرى لا ينبغي أن يستخدم التجويع سلاحاً للضغط علينا، ولا الحظ، بحيث نجد أنفسنا مضطرين لتسليم القلعة للأعداء... ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل إنه يحيا بكل كلمة تخرج من فم الله... ومن المؤكد أن كل من يحاولون إدخال الأعداء في قلعة الإله خونة. إنهم النماموِن.. إنك تكون قد اقتطعت من المسيح قلعة فائقة الجمال إذا تنازلت لأعدائه عن قلعة كلارافال.. فلنعمل على الحفاظ على قلعة إلهنا وملكنا، ولندافع عنها...» انظر:

"De los tres preparativos de guerra que necesitamos para guardar y defender el castillo de Dios", op. cit., pp. 861-963.

٨- Sermon pour la Pentecote: Mansionem (De la première chambe-rière, Oraison, apud Six Sermons français inédits de Jean Gerson). Libraire philoso phique J - Urin, Paris, 1946, p.74.

٩- مقطوعات من القصيدة

(نقلت المؤلفة فقرات من القصيدة بلغت ثمانية وثلاثين بيتاً، وهي أبيات بلغة أنجلو فرنسية من القرن الثالث عشر الميلادي. والشاعر في هذه القصيدة يشبه الحصن المجازي ببطن العذراء التي حملت السيد المسيح... المترجم).

١٠- كما أن خيرونيمو جراثيان Jerónimo Gracián المعترف والمتعاون مع القديسة تيريسا قد استفاد من الآية التوراتية في عمله المعنون Lucidario، الذي صاغ

فيه صورة القلعة بمصطلحات قريبة جداً من مصطلحات القديسة. انظر:
Rodolph Hoonaert, Saint Térèse écrivain, Paris, 1922, p.423).
والدراسة المقارنة بين الرسالتين، رسالة تيريسا ورسالة جراثيان، التي جاءت بعدها، مازالت قيد البحث.

١١- Selected treatises and Sermons Translated from Latin and German, Faber and Faber, London, 1958.

١٢- إن دراسة مطولة لكل الروحانيين الغربيين الذين استفادوا من الصورة سوف تكون مسهبة جداً. وبحسبنا أننا لا نستطيع أن نذكرهم جميعاً، وأن ثمة حالات لا حصر لها لم نتوقف عندها. ولنذكر فقط هنا بعضاً منها: فالقديس جريجوريو San Gergorio يقدم لنا بديل الروح بوصفه مبنى من أربع نواص هي الفضائل الأساسية الأربعة، وأنه، أى المبنى، مطمور تحت الغواية. بينما جيوم لوكليرك Guillaume le Clerc يفسر قلعته المجازية، المحروسة بفضائل التواضع والإيمان... إلخ بمصطلحات عن العذراء (Besant de Dieu). وفى الرؤية الشهيرة لبيير بوليمان Piers Plowman توجد قلعة مجازية تدافع عنها سبع حارسات جميلات هن الفضائل السبع، يكلفن بمحاربة الخطايا السبع القاتلة. أما المتنصر أنطونيو إنريكيث جوميث Antonio Enriquez Gémez فيتناول الصورة Imagen من منظور آخر فى رسالته «السياسة الملائكية» (Politica angélica, Ruán, 1647) عندما يتصور معبد سليمان على شكل ثلاث قلاع متوالية تتوافق مع الألوان الثلاثة السماوية. وفى القلعة الثانية، المسماة قصر القداسة، تتألف المنارة أو القنديل ذو المصابيح السبعة (ونحن نشكر زميلنا كونستانس روز Constance Rose من جامعة North-eastern لإمداده لنا بهذه المعلومة). ولكن يبدو أنه لا واحدة من هذه الحالات تقدم تفسيراً مرضياً للاختراع الأدبى الذى جاءت به القديسة تيريسا.

١٣- Apud Mario Martins, Alegorias, simbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa, Lisboa, 1975, p.290.

١٤- (نقلت المؤلفة نصا لدون دوارتى، باللغة البرتغالية، من حوالى سبعة عشر سطراً، ثم أشارت إلى المصدر التالى:
Capitulo LXXXI, Das Casas de Nosso Cora com, e Como Ihe devem ser apropiadas Certas fus", Leal Conselheiro, Ed. Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, pp. 303 - 304.

١٥- مارتينس Martins، العمل المذكور. وهذا العالم يعرض نماذج من عند أصحاب

الرسائل البرتغاليين الذين استخدموا مجاز القلعة على نحو مشابه مثل القديس أنطونيو اللشبوني Santo Antonio de Lisboa (Sermones et Evangelia Dominicarum, siglo XIII)، وفرى روبرتو Frei Roberto (ورسالته القصر المتلألئ Chateau Périlleux حظيت بانتشار واسع في البرتغالية في القرن الخامس عشر الميلادى) وفرى ديجو روساريو Frei Die-go Rosario (القرن السادس عشر) وآخرين.

١٦- يقدم القديس يوحنا تنويعاً غريباً عندما يتخيل روحه - أو درجات الحب الصافى لروحه - بمصطلحات ليست من سبع قلاع، بل من سبعة سراديب تزداد عمقاً المرة تلو المرة. ويشرح الشاعر أحد أبيات النشيد الروحى، المستلهم مثل كثير غيره، من «نشيد الإنشاد». يقول: «في السرداب الداخلي لمحبوبي شربت».. وهذا السرداب الذى يعنى هنا الروح هو الأخير، وهو أكثر درجات الحب توثيقاً، حيث تستطيع الروح أن تكمن في هذه الحياة، ولعله لذلك يسميه السرداب الداخلي، أى الأكثر عمقاً. ومن ثم فإن هذا يعنى أن هناك سراديب أخرى أقل عمقاً، هى درجات الحب التى يتم الصعود منها حتى هذه الدرجة الأخيرة. ويمكن أن نقول إن هذه الدرجات أو سراديب الحب سبع، وهى المؤهلة لتلقى هبات الروح القدس بالتمام...

وينبغى أن نعلم أن أرواحاً كثيرة تصل إلى السراديب الأولى وتدخلها، كل منها وفقاً لكمال الحب الذى عندها، لكن الدرجة الأخيرة الأكثر عمقاً أو دخولاً لا يصل إليها إلا القليل من الأرواح في هذه الحياة، وبذلك يتم الاتحاد الكامل مع الله المسمى بالزواج الروحى. انظر:

Cancion 26, 3, Vida y obra de San Juan de la Cruz, BAC, Madrid, 1964, p.700.

وفي نشيد «الصعود» Subida (L.2, 11, 9, op. cit., pp. 415-416) نجد زميل القديسة تيريسا في حركة الإصلاح (نعنى القديس يوحنا الصليبى) يشير إلى المنازل السبعة التى يجب على الروح أن تمر عليها حتى تصل إلى هدفها وهو الله في المقر الإلهى لكامل إحسانه.

١٧- ولنتذكر الإشارات المقتضبة إلى القلاع على طول الرواية: القصر المسحور الذى لحه أبوليدون Apolidon في مشهد الجزيرة الراسخة، قلعة لاكالسادا La Calzada التى قدم فيها أماديس Amadis نيشان الفروسية إلى جالاؤور Galaor في حضور أورجاندا المجهولة Urganda la Desconocida، وحيث انتصر على أربعة فرسان وقلعة el Gran Rosal التى ولد فيها طفل للملك

بريطانيا الملك ليسوارتي Lisuarte وزوجته الأميرة ثيليندا Celinda وعلى الرغم من الهالة المقدسة (أو بالأحرى السحرية) التي تحيط بهذه القلاع فإنها لا تكاد تجمعها صلة بقلعة المقامات السبعة عند القديسة تيريسا. ومن أجل مقارنات أخرى بين القديسة وكتب الفرسان انظر:

Cristobal Cuevas Garcia, "El significante alegorico en el castillo Teresiano", Letras de Deusto, XXIV, 1972, pp.77-97.

١٨- Pedro Hernandez de Villa lumbraleŝ, libro intitulado Peregrina-cion de la vida del hombre... (Medina del Campo, 1552), Micro-pelicula de la Hispanic Society of América.

١٩- نشكر زميلنا وصديقنا الكريم فرانثيسكو ماركث فيانويفا على إمداده لنا بنسخة من دراسته غير المطبوعة، التي قرئت أمام «رابطة اللغة الحديثة» Mod-ern Language Association في شيكاغو عام ١٩٦٧، وقد توسع في هذه الدراسة في نسخة عام ١٩٨٢. انظر:

Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, pp.495-522.

وانظر كذلك دراسته قيد النشر La Vocacion literaria de Santa Teresa

٢٠- عن هذه الحالة وحالات أخرى انظر:

Maria Rosa Lida, "La literatura arturica en Espana y Portugal", en "Estudios de Literatura espanola y Comparada", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966, pp.134-148

٢١- يبدو أن أونامونو قد تلاعب بهذه الفكرة قبل ذلك، لأنه ذكرها في رسالة موجهة إلى السيد/ فرانثيسكو خينير دى لوس ريوس عام ١٨٩٩. انظر:

Robert Ricart, "Le symbolisme du "Chateau interier" Chez Sainte Thérèse", Bull. Hisp., LXVII, 1965, pp.27-41.

ولم نستطع أن نتحقق من معلومة يهتم بها، بلا شك، زميلنا ماركث فيانويفا هي أن الأب ناثاريو دى سانتا تيريسا روانو في دراسته La psicologia de Santa Teresa (México, 1955)

يقول إن القديسة قرأت الدكتور لوبيرا وذكرت كتاباً له هو «كتاب الأمراض الأربعة» Libro de las cuatro enfermidades المنشور عام ١٩٥٤، وذلك في رسالة بتاريخ ٢٨ مايو عام ١٥٦٩. وقد بحثنا بلا جدوى في طبعة الأعمال الكاملة التي قامت بها دار نشر BAC عن رسالة للقديسة تيريسا تعود إلى هذا التاريخ. والرسالة الوحيدة التي أرخت في مارس عام ١٥٦٩

(فى نهايات الشهر) لا تشير فى شيء إلى الدكتور لوبيرا. ولا ندرى هل الأب ناثاريو أخطأ فى ذكره لنص الرسالة أم أنه أخطأ فى تاريخها. ولكن من المهم تحقيق هذه المعلومة.

٢٢- "The Imagery of the Interior Castle and its Implications", Ephemerides Carmiliticae, XXI, 1970, pp.198-218.

٢٣- Studies of the Spanish Mystics. Macmillan, New York, 1951, vol. I, p.17.

٢٤- The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, East - West Publications, London/ The Hague, 1978, p.6.

وتصر الباحثة على أن أحمد كان يسمو فى الجانب الروحى على أخيه الأكثر شهرة أبى حامد الغزالى. انظر:

Mystical Dimensions of Islam, The Mniversity of North Carolina Press, Chapel. Hill, 1975, p.294.

٢٥- فلنقرأ فقرتين من «كتاب التجريد» لأحمد الغزالي، مخطوطة الاسكوريال رقم ١٥٦٦، صفحة ٣٦، و٣٧.

(ولما كان من المتعذر الوصول الآن إلى المخطوط، ولا نعرف هل طبع أم لا، فإننا سوف نكتفى، فى هذه الطبعة، بترجمة المعنى.. المترجم، تقول الفقرة الأولى: «إن القلب والروح وأعماق النفس على شكل لؤلؤة تقع داخل محارة، والمحارة داخل قفص، واقع داخل حجرة. فالصندوق والمحارة واللؤلؤة مثل القلب والروح وأعمال النفس فطالما لا نصل إلى الحجرة، لا نصل إلى القفص، وطالما لا نصل إلى القفص، لا نصل إلى العصفور. وهكذا أيضاً، فطالما لا نصل إلى القلب لا نصل إلى الروح، وطالما لا نصل إلى الروح لا نصل إلى أعماق النفس».

وتقول الفقرة الثانية:

«شبيهه الواقعى والحقيقى يتكون من ثلاث دوائر لا أكثر، كل منها تتصل بالأخرى: فالدائرة الكبرى هى عالم الأسرار، والوسطى هى عالم الأرواح، والصغرى هى عالم القلوب».

٢٦- انظر دراساته:

Libro della Scala" e la questione della fonte arabo-spagnola della "Divina Comedia". Citta del Vaticano, 1949, y Nuove ricerche sol "Libro della Scala" e la conoscenza dell' Islam in Occidente,

Citta del Vaticano, 1972.

٢٧- إن اسم الصوفي البغدادى موضوع جدال: فأنيمارى شيميل Annemarie Schimmel وبول نويه Paul Nwyia وآخرون يرون أنه ينبغي أن يكون «أبو الحسن النورى»، على حين نجد الخبير الكبير وناشر أعماله كامل الشيبى، من جامعة بغداد، يصر على اسم آخر هو أبو الحسين النورى.

٢٨- نحن نُعد للنشر النسخة المترجمة من «مقامات القلوب» مصحوبة بدراسة حول المقارنات التى تجمع بينها وبين الاتجاهات الروحية الأوروبية فى العصر الوسيط وعصر النهضة.

٢٩- عندما سألنا زميلتنا وصديقتنا أنيمارى شيميل بخصوص هذا التراث الصوفى الإسلامي، رأت احتمال أن يكون نص «النوادر» مجهول المؤلف مجرد شرح للفصل الثامن من «مقامات» النورى البغدادى. ومن الصعب التحقق من ذلك، ولكن على أية حال فإنها سواء كانت صياغة روحية لصوفى متأخر أو كانت شرحاً واعياً لتشبيه النورى فإن ما يلفت النظر، بطريقة أو بأخرى، هو أن رمز قلاع النفس السبع كان قد انتشر، على المستوى الشعبى، فى أدب متصوفة الإسلام على امتداد ثمانية قرون على الأقل.

٣٠- النص العربى الأصلى موجود فى طبعة بول نويه Paul Nwyia:

Textes inédites d'Abu -l- Hasan al-Nuri, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Tomo XLIV, Fasc. 9,Beyrouth, 1968, pp.135-136.

ويعلق نويه على «المقامات» أيضاً فى مؤلفه:

Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans (Dar - el - Machreq Editeurs, Beyrouth, 1970)

ومن الغريب أنه لم يضع فى حسابه هنا مقال آسين بلاثيوس (الذى جادله نويه كثيراً) بشأن رمز القلاع عند القديسة تيريسا وفى الإسلام.

٣١- Sádilies y alumbrados, Al And, Vols. IX (1944) al XVI (1951).

٣٢- انظر على بن عثمان الغلأبى الهويرى، «كشف المحجوب» رسائل فى التصوف الفارسي، ترجمها إلى الإنجليزية رينولد نيكلسون، سلسلة الجيب التذكارية، المجلد الثامن عشر، لندن، ١٩٧٦ ص١٨١.

٣٣- فى معظم الرسائل الإسلامية نجد الشيطان يُطرح على شكل كلب أو أسد، ولكنه فى نص «التنوير» الشاذلى يتحول إلى مجموعة من الوحوش القذرة أو الحيوانات المتوحشة التى تحاول فتح ثغرة للتسلل إلى القلعة. انظر:

Asin, "El Simil...", pag.271.

٣٤- لقد شرحته أنيماري شميل عندما قامت بالمقارنة بين الرمز في رسالة كل منهما (Mystical.., op. cit., p.61)

٣٥- Ihya ulum al-Din-Vivification des Siences de la Foi (Analyse par G.H. Bousquet), Librairie Max Besson, Paris, 1955, pp.215-216.

٣٦- من أجل دراسة موسعة عن التشبيه عند ابن عربي انظر :

Miguel Asin Palacios, "Ibn Masarra y su escuela", en Obras escogidas, Madrid, 1964, p.214.

٣٧- يعرض النورى للصور التي يمثل له فيها عمق نفسه أو قلبه بمقام أو محل إقامة. وينطوى الفصل رقم ١٦ من «المقامات» على أهمية خاصة، وهو الذى يقارن فيه قلب المتصوف ببيت من بابين، أحدهما يفتح على العالم، والآخر يفتح على ما هو أبعد، وفي الداخل يوجد الملك (الله) محاطاً بحراسة اثني عشر وزيراً أو مساعداً. وصورة النورى تتجه ناحية التفصيل، وتذكرنا بقوة بالصورة التي صاغها خوان دى لوس أنخيلوس في رسالته.

Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios

التي نجد فيها عملاقين يحرسان بيت النفس الداخلي. ونحن في حاجة إلي دراسة متأنية عن الأثر الإسلامي المحتمل على خوان دى لوس أنخيلوس: والصور عنده ذات دلالات قوية وهي مستقلة دائماً تقريباً عن الصورالموجودة عند القديسة تيريسا والقديس يوحنا الصليبي.

٣٨- يصف نجم الدين الكوبرى في رسم مفصل نفسه المستنيرة روحياً، ويمثل لها ببيت يضاء فيه قنديل بشكل فجائي، فتنتبه الوحوش أو الأشياء الروحية التي لم تتطهر بعد. ويصور الكوبرى الوحوش بأشكال الخنازير، والفهود، والجحوش، والثيران، والأفيال (وحيوانات أخرى) ينتهي بها الأمر إلي الاستئصال بفضل صلوات الصوفي المتواصلة. انظر:

Die Fawá'ih al - Gamal wa Fawátih al - Galél, Herausgegeben und Erlautert von Fritz Meier, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957, p.25.

٣٩- هاتان فقرتان لهما مغزى من «كتاب التنوير في إسقاط التقدير» لابن عطاء الله، القاهرة، ١٣٢١هـ (تنقل المؤلفة فقرتين من الكتاب المذكور أخذتهما من دراسة ميجيل آسين بلاثيوس، «تشبيه القلاع ومقامات الروح في التصوف الإسلامي وعند القديسة تيريسا» باللغة الإسبانية. وهذه الدراسة لآسين، كما

مـر في حـواشي سـابقـة منشـورة بمجلة «الأندلس»، العـدد الثـاني، لعـام ١٩٤٦. .المترجم).

٤٠- العنوان بالفارسية HAFT PAYKAR ويمكن ترجمته كذلك إلى «سبع صور» أو «سبعة تماثيل». وقد حملت القصيدة أيضا عنوان "HAFT GUMBAD" (سبع قباب). انظر:

Peter J. Chelkowski, Mirror of the Invisible World. Tales from the Kamseh of Nezami, Metropolitan Museum of Art, New York, 1975, p.113.

٤١- على الرغم من التكشيف الجنسي للعمل، فإنه قد فسر عادة من هذا المنظور الصوفي

The Haft Pay kar can be interpreted as mystical. Nezami is an enigmatic poet who does not draw a sharp line between the erotic and the mystical, and very often he uses one as an illustration for the other... The seven stories Told by the seven princesses can be interpreted as the seven stations of human life, or the seven aspects of human lestiny, or the seven stages of the mystic way (ibid, p.113).

٤٢- إشيلكويسكي Chelkowski (في العمل المذكور) ورودولف جيلك Rudolf Gelpke في كتابه:

Nezami, Die Sieben Geschichte der Sieben Prinzessinne, Manese Verlag, zurich, 1959.

يقدمان صوراً رائعة لهذه التصاوير الفارسية.

٤٣- أشكر زميلتي القديمة، بهارفارد، واسمة الشرباشي لإمدادها لي بهذه المعلومة، كما أشكر زميلي محمد علوان من قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة هارفارد (أغسطس ١٩٧٧).

٤٤- لقد كتبت أبحاث نافذة ودقيقة تفسر سر قداسة العدد ٧. ويرى القديس جريجوريو أن العدد سبعة هو جماع الكمال، لأنه «مكوّن من زوجي أول ولا زوجي أول، وزوجي يقبل القسمة وفردى أول لا يقبل القسمة». ويضاف إلى هذا أن الكتاب المقدس يجعل منه عدد الكمال، وأنه في اليوم السابع كان راحة الله.

(Morales, fo. III; Sevilla, 1514, Biblioteca Nacional de Madrid, R/ 16641-52).

ويسمى القديس أوغسطين هذا الرقم رقم قانون العناية الإلهية. إنه مكون من أربعة وثلاثة: فالأربعة ترمز للأرض المكوّنة من أربعة عناصر، بينما الثلاثة،

على العكس من ذلك، هى قاعدة التثليث المقدس. وعند المتصوفة نجد رقم ٧ يمثل الاتحاد بين ما هو أرضى وما هو إلهى، فضلاً عن سر الخلاص. كذلك فإن الإسلام، مثل أديان أخرى كثيرة، ينسب لرقم ٧ جماع الكمال (وتنقل المؤلفة فقرة من حوالى سبعة أسطر بالإنجليزية تؤيد هذه الفكرة، نقلتها عن بيتر شيلكويسكى Peter Chelkowski من كتابه المذكور، ص١١٣.. المترجم).
أما بول نويه Paul Nwyia (العمل المذكور، ص٣٣٢) فيرى، هو الآخر، أن رقم ٧ رقم قرآنى: فهناك سبع سماوات، وسبعة أبواب للجحيم، وسبع سور مثانى، وسبعة محيطات... إلخ. ويبدو أن قداسة الرقم ٧ فى الإسلام عالية جداً لدرجة أن أحد المؤلفين وهو محمد بن عبدالرحمن الحمدانى خصص له «كتاب السباعيات فى مواعظ البريات» (القاهرة، ١٣٢٣). فالاهتمام العالمى، إذن، بالرقم ٧ واضح جداً. كذلك فإن التصوف اليهودى، كما سوف نرى بعد ذلك مباشرة، لم ينسه فى أبحاثه الروحية.
٤٥- Apud Henri Corbin, L'homme de lumiére dans le Soufisme iranien, Ed. Présence, Collection Le Soleil dans le coeur, Paris, 1961, p.179.
٤٦- يشير الكوبرى إلى السموات السبع الداخلية للنفس، وهى سطوح الكائن السبعة أو المقامات الصوفية السبعة «لرجل النور». انظر كوربين Corbin، العمل المذكور، ص١٢٢، والكوبرى، العمل المذكور، ص١٨.
٤٧- يهمنا جداً هنا التوافق بين ابن عربى والنورى: فالأول يسمى المقام السابع والأخير للنشوة «دم القلب»، على حين أن الثانى يمسخه على هيئة ياقوت، كما سوف نذكر، ولونه كذلك أحمر (والياقوت معدن شفاف، تصنع منه أحجار ثمينة متعددة، يمكن أن يكون لها، من ثم، ألوان مختلفة ومع ذلك فإن الزملاء العرب الذين أخذت رأيهم فى هذا الشأن يتفقون على أن الياقوت يرتبط، فى الأساس، بحجر أحمر، هو ما يسمى، فى غالب الأحيان rubi.
ويترجم الأب نويه كلمة ياقوت إلى "Jacinthe" (العمل المذكور، ص٣٣٣).
٤٨- إن سماوات الفردوس، طبقاً لما جاء فى قصة معراج النبى عليه السلام، من السماء الأولى حتى الثامنة مكونة من معادن الحديد، والبرونز، والفضة، والذهب، واللؤلؤ، والزمرد، والياقوت، والزبرجد. وكما نرى فإن السماء السابعة وإن لم تكن هى الأخيرة، فإنها مكونة - كما عند النورى - من ياقوت. ومن جهة أخرى فإن هذه الفراديس تتطابق أو تختلط فى كثير من الأحيان مع القلاع. والفردوس السابع المسمى «جنة النعيم» يبدو وكأنه قلعة الجنان، إذ يشرف على جميعها، وإليه يأتى الله، لأنه منزله الخاص. وكما هو

واضح يبدو أننا إزاء تراث يتراكب مع تراثي النوري والنظامي. انظر:
José Munoz Sendino, La escala de Mahoma. Tradu ccion del árabe al castellano, latin y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Ministerio de Asuntos exteriores, Madrid, 1949, Páginas 207 - 210; p.215; p.244.

٤٩- إن الفكرة المنسجمة عن السموات السبع، ومقابلها طبقات الجحيم السبع، تعود، وفقاً لرأى ميجيل آسين إلى القرون الأولى للإسلام. انظر كتابه Esca-tolgia musulmana de la Divina Comedia, Instituto Hispano árabe de Cultura, Madrid, 1961, páginas 227 y 233-235.

٥٠- من أجل دراسة متعمقة لرموز أخرى لها صلات إسلامية محتملة عند القديسة تيريسا انظر دراستنا:
"Santa Teresa y el Islam. Los simbolos del vino del éxtasis, la apretura y la anchura, el jardin del alma, el árbol mistico, el gusano de la seda, las siete castillos concéntricos", Ephemerides Carmeliticae, XXXIII, 1981-2, páginas 629-678.

وإذا أردت دراسات أخرى متعلقة بهذا الموضوع انظر كذلك:
Anonimia y posible filiacion islamica del soneto: No me mueve, mi Dios, para quererte" NRFH, XXIV, 1975, pp.243-266

وقد أعيدت كتابة هذه الدراسة في نسخة منقحة ونشرت بهذا الكتاب (الفصل الخامس). وانظر أيضاً:
Huellas del Islam en San Juan de la Cruz (vuelta, XLV, agosto, 1980, pp.5-11); "Los lenguajes infinitos de san Juan de la Cruz e Ibn - Arabi de Muria" (Actas, VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp.473 - 477); Simbologia mistica musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesus" (NRFH, XXX, 1981, pp.21-91),

وانظر كذلك كتابنا: San Juan de la Cruz y el Islam

٥١- نود أن نعلن اعترافنا بالجميل لزميلنا خايم الأزرقي، من جامعة هارفارد لأنه دلنا على هذه القصور السبعة لعرش الله في التصوف اليهودي. انظر دراسته El Golem de Jorge Luis Borges, en "Homenaje a Casalduero, Gredos, Madrid, pp.9-19.

وقد درس جرشوم شوليم بعمق هذه القصور السماة Hejalot في مؤلفيه Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken Books, New

York, 1967, y Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, The Jewish Theological Seminary of America, NewYork 5720-1960.

ولكى نقرأ هذه الدراسة لجأنا إلى الترجمة الإيطالية «للقصور» Hejalot لإيليو بياتيلى، طبعة Boringhieri، تورينو Torino، ١٩٦٤. وأحدث ببليوجرافيا عن «القصور» Hejalot تساعدنا فى وضع هذا الأدب الملغز فى وضعه الصحيح. فهناك دراسات مثل:

Ithamar Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, E.d. Brill, Leiden/ Koln,1980.

Ira Chernus, Mysticism in Rabbinic Judaism, Walter de Gruyter, Berli/ New York, 1982.

هذه الدراسات تواصل نهج شوليم، وتظل تضع «القصور» ضمن الأدب الصوفى أو السرى فى اليهودية القديمة. لكن هناك من يميلون إلى الشك فى ذلك مثل:

David J. Halperin, "The Merkabah in Rabbinic literature", American Oriental Society, New Haven, 1980, Y Peter Schafer, "Merkavah Mysticism and Rabbinic Judaism", Journal of the American Oriental Society, CIV, 1984, pp.537-541.

أما شيفر Schafer الذى ندين له بظهور طبعة كاملة رائعة لـ «القصور» صدرت فى توبينجن Tubingen عام ١٩٨١ فقد بدا فى غاية الحذر بشأن المعنى الحقيقى لـ «القصور»، لأنه رأى أننا مازلنا حتى الآن نجهل الكثير عن الواقع الاجتماعى والتاريخى التى تعكسه هذه النصوص، والتى هى، على أية حال، تنطوى على صعوبة فيمايتعلق بالتمييز بينها وبين الأدب المختص بسفر الرؤيا. وعندما علق هالبيرين Halperin على - Synopse zur Hekhalot Literatur وهو شىء فعله بلهجة مديح عالية فى مقالته:

AA New Edition of Hekhalot Literature", Journal of the American Oriental Society, CIV, 1984, pp.543-552)

نقول عندما علق على ذلك قال إن طبعة شيفر تجعلنا نشك فى أن أدب «القصور» المتسم بالفوضى يشكل نصاً صوفياً بالمعنى الدقيق للكلمة. إن الهدف الحقيقى لهذا الأدب السحرى القديم يبدو، عند كلا هذين الدارسين، مجرد مغامرة، كان ينبغى أن يخوضها أولئك الذين يؤدون منافع أرضية محددة ولم يكن «الصعود السماوى» مطلوباً. إذن فقد قام هالبيرين Halperin بمراجعة للمفهوم الكلاسيكى «للهاى جاون» Hai Gaon الذى كان قد

حصل على مواقع كثيرة من «القصور» Hejalot بوصفها مقدمات للصعود السماوي. ومن الواضح أن هذا الأدب، الذى لم نتعرف عليه بصورة مباشرة، يمر حالياً بمرحلة إعادة تفسير فى غاية الجدية. والافتراضات الجديدة تتجه نحو إبعاد القديسة تيريسا عن هذا التراث اليهودى الذى يبدو أنه كان يتجاهل الناحية الصوفية لصالح معطيات دنيوية.

٥٢- أو نازلا؟ ويدلنا شولين Scholen على أن بعض الرسائل مثل رسالة Lesser Hekhalat و Libro de Enoch تشير بوضوح إلى فكرة الصعود لهذه القصور، على حين أننا نجد فى نص Greater Hekhalot أن الرحلة الخيالية للروح تجاه السماء يشار إليها دائماً بالهبوط تجاه المركبة. والطبيعة المتناقضة لهذا المصطلح لها أهمية كبيرة نظراً للتوسع فى وصف الطريق الصوفى، على الرغم من الاستخدام المتواصل لمجاز الصعود دون الهبوط. وأسباب التغيير اللغوى، الذى يمكن أن يكون قد حدث حوالى عام ٥٠٠ قبل الميلاد تبدو غامضة فى نظر هذا الأستاذ.

٥٣- إن الشخصيتين اللتين تحكيان رؤيتهما عن «عرش الله» هما فى العادة الحبر إسماعيل، والحبر عقيبة، اللذان يتناوبان الحديث فى بعض النصوص.

٥٤- إن موضوعات الحشر اليهودية والإسلامية والمسيحية تستحق، بلا شك: دراسة مقارنة متعمقة مازلنا ننتظرها. إن أوصاف الدرجات السماوية فى «القصور» (التى سوف تأخذ عنها بعد ذلك فى العصر الوسيط كتب التفسير مثل الظهار «بضم الظاء المعجمة») تذكرنا بقوة بحكايات الآخرة الإسلامية: وبخاصة معراج الرسول عليه السلام. وكما هو معلوم فإن آسين بلاثيوس قد برهن بحجج مقنعة على وجود تأثير إسلامى فى أحاديث الحشر فى «الكوميديا الإلهية» لدانتى. وعلى أية حال ينبغى أن تدرس التأثيرات التى يمكن أن تكون أوصاف العالم الآخر فى «القصور» قد تركتها فى الحكايات الإسلامية.

٥٥- Apud David R. Blumenthal, Anderstanding Jewish Mysticism. The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition, KTAV Publ. House, New York, 1948 pp.62-63.

٥٦- كثير من النقاد يترجمون مصطلح Yorede merkabah إلى Riders in the Chariot، ولكن شوليم يصحح ذلك ويقترح ترجمته إلى The descenders of the Merkabah (انظر ,...Major، العمل المذكور، ص٤٧).

٥٧- هذا النشيد الملائكى الذى نقل منه شوليم Scholem وعدد آخر من النقاد بعض الأجزاء يمكن أن تكون له صلة تاريخية بمصطلحات المخطوطات القديمة عن «البحر الميت» (انظر شوليم ,...Jewish العمل المذكور، ص٢٩)

٥٨- El Zohar - Version Castellana e introduccion le Leon Dujoune (5 vols.), Ed. Sigal, Buenos Aires, 1977.

٥٩- The thousands of Abu Ma'shar, The Warburg Institute, University of London, 1968, pp. 10-11.

ويدلنا بينجرى Pingree على ببليوجرافيا موسعة عن القصور السماوية وساكنها من العلماء. من ذلك: ابن النديم، الفهرست، القاهرة، صفحات ٣٤٦، ٥٠٨، وكتاب «طبقات الأمم» لابن صاعد، طبعة لويس شيخو، ١٩١٢، وقد ترجمه بلاشير إلى اللغة الفرنسية ونشره معهد الدراسات المغربية فى باريس عام ١٩٣٥. وعن كتاب أبى معشر حول المعابد السماوية.

Biruni, Chronology of Ancient Nations, traducido C.E. Sochau, London, 1879, p.187 y J. Lippert, bú Ma'sar's Kitáb al - Ulúf" WZKM, 9, 1895, pp.351-358.

وعن القصور السماوية البابلية انظر:

Kwart and Messina, Catalogue of the Provincial tal of Eránshabr, Analecta Orientalia, 3, Roma, 1931 (op. cit., ibid).

٦٠- عن هذه المشكلة انظر دراستنا المذكورة "Anonimia y posible..."

٦١- Ariel Bension, El Zohar en la Espana musulmana y cristiana, ed. Nuestra Raza, Madrid, 1934, p.266.

٦٢- يبدو أن فكرة التمركز قد وردت عرضاً فى «القصور» Hejalot ومع ذلك فإننا فى «الظُّهار» نجد القصور السماوية - ومقابلتها طبقات الجحيم - تبدو أكثر قرباً من فكرة التمركز فى الإسلام وعند القديسة تيريسا، إذ نقرأ: هذا القصر (الثانى) موجود داخل الأول. وداخل القصر توجد قصور أربعة أخرى (Ariel Bension, El Zohar..., pp.268-275) ولكن يجب أن نذكر هنا بأمرين: عندما كان موشى دى ليون يكتب فى القرن الثالث عشر الميلادى، كان النورى البغدادى قد وضع رمزه عن القلاع السبع المتمركزة منذ نحو أربعة قرون. وإذا كان من الجائز الظن فى وجود نوع من التأثير أساسه الفكرة الأولى للقصور السبعة اليهودية Hejalot على النورى، فإنه من الجائز كذلك أن نطرح احتمالية وجود تأثير ثقافى للتصوف الإسلامى على التفاسير اليهودية التى نشأت تحديداً فى إسبانيا الإسلامية فى فترة الازدهار الإسلامى. وأخرى فإن بعض الصياغات الشائعة لرمز القصور السبعة المتمركزة عند النورى - أو لأى مؤلف إسلامى آخر - من المحتمل أن تكون قد وجدت أراضى خصبة لدى المفسرين السيفارديين (اليهود الإسبان)، وأعمالهم فى الغالب كانت مكتوبة باللغة العربية. وطالما قمنا بهذه التحقيقات فلنتوقف عند ما

هو رئيسى : فلو أن هذين التشبيهين - المأخوذ عن القصور السبعة لعرش الله، والتشبيه العربى لقلاع النفس السبعة - قد وردا على نحو ما عن الفكرة الإيديولوجية الشائعة عن السماوات السبع، فليس من الصعب استيعاب أن كلا الأدبين الصوفيين استطاعا أن يطورا فكرة التمركز كلاً منهما على حدة. وعلى أية حال فإننا إذا نظرنا إليها جيداً نجد أن كل دائرة داخلة فى الأخرى في التناولات الكونية القديمة التى كانت مشتركة عند كلا هذين الشعبين الساميين. ولكننا نقول مرة أخرى إنه حتى ولو كانت الصياغتان متداخلتين بعمق فإن القلاع - الحصون الكونية الصغرى عند المسلمين - هى التى مست بصورة حاسمة الأدب الروحى فى مخيلة تيريسا دى خيسوس، القريبة من النزعة السامية، وليست القصور الكونية الكبرى عند العبرانيين هى صاحبة هذا التأثير.

٦٣- Scholem (Jewish..., op. cit., p.19) "The Hebrew Term Hekhaloth - Hekhal meaning both "polace" and "Temple" y Boringhieri (I Sette ..., op. cit., p.16): "Hekhal (singolare di Hekhalot), e parola di origine sumerica, con significato di "qrande casa", passata poi a indicare "Palazzo" Stempio"

٦٤- انظر فى هذا الشأن دراستينا المذكورتين :
"Simbologia mistica islamica..." y "Santa Teresa y el Islam"...".

٦٥- يستحق الثناء فى هذا المضمار عمل ألفارو جالميس دى فوينتس الذى افتتح سلسلة الأدب الإسبانى الألخميادو الموريسكى (دار نشر جريدوس) بمؤلفيه :
Historia de los amores de Paris y Viana (1970) y El libro de las batallas (1075).

وهناك دراسات مهمة أخرى للأساتذة ل. ب. هارفيف، ورينولد كونثى، و و .هيجى، ومانويلا مانثانا ريس دى ثيرى، وجوزيف ماريا سولاسولى، وكونسويلو لوبيث مورياس، ولويس إى دينيس كارديلاك. وآخرين. وكثير من الطليعيين فى دراسة الأدب الألخميادو صارت استشارتهم لازمة مثل فرانثيسكو كوديرا، وآسين بلاثيوس، ونيكل، وإدوارد سافيدرا، وباسكوال جاينجوس، وف. جيين روبليس. انظر كذلك أبحاثنا فى هذا الموضوع :
"Cronica de la destruccion de un mundo: la literatura aljamiado - morisca" (Bull. Hisp., LXXXII, 1980, pp.16-58).

وهذه الدراسة أعيد كتابتها وتنقيحها ونشرت ضمن هذا الكتاب (الفصل السادس).

"Oráculo de Mahoma sobre la Andalucia musulmana de los ulti-

mos tiempos en un manuscrito aljamiado - morisco de la Biblioteca Nacional de Paris (HR, LII, 1984, pp. 41-5)"; "Las problematicas profeceas de San Isidoro de Sevilla y de Al Ibnu Yebir Al-feresiyo en Torno al Islam espanol del siglo XVI: Tres aljofores del manuscrito aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de Paris" (NRFH, XXX, 1980, pp. 343 - 366).

وانظر أيضاً: «النبوءة في الأدب الألخميادو - الموريسكي الأندلسي من خلال مخطوطة بالمكتبة الوطنية بباريس»، وقد نشرت هذه الدراسة في:

Revue d'Histoire Maghrebine, XXI - XXII, 1981, pp. 50-61.

وقد نشرت بالتعاون مع ماريا تيريسا ناربايس M.T. Narvaez الدراسة التالية:

"Estudio Sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado - morisca del siglo XVI. la mora de Ubeda, el Uancebo de Arévalo, San Juan de la Cruz", (DTP, XXXVI, 1981, pp.17-51).

ونحن الآن نعد كتاباً حول موضوع «الأدب المستتر لآخر من بقوا من المسلمين في إسبانيا» بالتعاون مع عدد من الطلاب المتخرجين من جامعتي بويرتوريكو وييل. انظر كذلك دراسات ماريا تيريسا ناربايس:

"Los moriscos espanoles a traves de su literatura aljamiada", Cuadernos, Universidad de Puerto Rico, 1976, pp. 51-65; y "Mitificacion de Andalucia como nueva Israel: el capitulo "Kaida del Andaluzziyya" de la Tafçira del Mancebo de Arévalo", NRFH, XXX, 1981, pp. 143-167; "En defensa del Mancebo de Arévalo", Tesis de Maestria, Departamento de Estudios Hispanicos, Universidad de Puerto Rico; inédito.

٦٦- سوف أقوم بطبع هذا المخطوط مع زميلي القدير ألبارو جاليس دى فوينتس وذلك في سلسلة «الأدب الإسباني الألخميادو الموريسكي»، التي تصدرها دار نشر جريدوس بمدريد. وسوف يقدم للعمل بدراسة لغوية وأدبية.

٦٧- يشير إدوارد سافيدرا Euardo Savedra إلى هذه الفقرة قائلا:

«على طريقة بعض الأناشيد الدينية يشبه المؤلف الشخص المؤمن بمدينة من مدن العالم آهلة بالسكان، ويشبه نفسه وأعضاءه بالسياج والأسوار القوية المحيطة بها، والدين والإيمان الحقيقي بوحدانية الله ورسالة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم الذى يمثل الشخص الحقيقي المالك لهذه المدينة. وهو يتخيل هجوماً حربياً من قبل الشيطان يتم بمساعدة الذنوب والخطايا، الموزعة على

أربع فرق. ولكن الملك يقاوم وينتصر عليهم بمساعدة وزيره الذى هو «الفهم»، حيث تأتي بعده كل الفضائل، وذلك بالابتعاد عن حبائل الشيطان ودسائسه المنمقة، وباستخدام طلقات مدفعية الدين والإيمان الحقيقي. انظر:
Discurso, Memoria de la Real Academia Espanola, VI, Imprenta y Fundicion de Manuel Tello, Madrid, 1878, pp.165-166.
وهذا النموذج للإنسان بوصفه قلعة، على الرغم من تواضعه، يذكرنا بصياغات الدكتور لوبيرا Dr. Lobera التى أبرزها الزميل ماركث بيانويفا Márquez Villanueva (انظر حاشية رقم ١٩).

٦٨- من المعروف أن الموريسكيين قرءوا الغزالي، لأن هناك نسخاً مخطوطة من كتابه «إحياء علوم الدين» نجدها مليئة بملاحظات وتعليقات. ولعلهم ظلوا يقرءونه حتى القرن السادس عشر. انظر:
Julián Ribera y Asin Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Centro de Estudios Historicos, Madrid, 1912.

٦٩- قام المانثيبو الأريفالي El Mancebo de Arévalo بتقديم صيغة للتشبيه مبتذلة إلى حد كبير، ولكن إبرازه للقلعة الروحية يتفق فى كثير من الملامح مع الروحانيين الأوروبيين (ومع كثير من المسلمين) السابقين على القديسة تيريسا. ونحن نشكر ماريا تيريسا نارباييس لإمدادها لنا بهذه المعلومة (ثم تنقل المؤلفة نصين، كل منهما من حوالى ثمانية سطور، باللغة الألخميادية، يؤيدان هذه الفكرة... المترجم).

٧٠- ومما يؤيد هذه الفكرة هو أن الاتصال بين المعترف أو المعلم الروحى وبين الشخص الذى يوجهه كان يتم عادة بطريقة شفاهية فى أيام القديسة تيريسا (ومن اللازم كذلك أن نضيف بأن بعض المذاهب الدينية مثل المذهب الكارميلى مازالت تحتفظ حتى اليوم بعادة المناقشة بالصوت المنطوق - وليس عبر القراءة أو الكتابة - فيما يخص التجارب الروحية لأتباع المذهب). ولهذا فإننا نشعر بالأسف لفقدان هذا الكنز من الثقافة المتمثل فى الاعترافات الصوفية بإسبانيا خلال عصر النهضة.

٧١- Estudios literarios sobre mistica espanola, Gredos, Madrid, 1968.

الفصل الخامس

السونيت المجهول المؤلف:
«إلهي، لا تغرني بهواك»
واحتمال تأثره بروحانية الإسلام

من الحالات الشهيرة لعدم ذكر المؤلف فى الأدب الإسبانى، بالإضافة إلى رواية «لا ثاريو دى تورمس» والجزء الثانى للكيخوتة، حالة السونيت الغامض «إلهى، لا تُغرنى بهواك». أو: «إلهى، لا تغرنى لكى أحبك».

وهذه الحالة الأخيرة كثر فيها الجدل: فقد نسبت القصيدة إلى «سانتا تيريزا»، «فراى لويس دى ليون»، «سان خوان دى لاكروث»، «يوحنا الصليبى»، «پدرو دى لوس ريوس»، «لوبى دى بيجا»، «سان إجناثيو»، «سان فرانثيسكو خابيير»، والمكسيكى «فراى ميجيل دى جيفارا». كما أن أصلها - الإيطالى، اللاتينى، البرتغالى، المكسيكى - وتاريخ كتابتها - أواخر القرن السادس عشر، أوائل القرن السابع عشر - كان محل جدل ونقاش أيضاً. ولقد عدل الباحثون المحدثون عن التنفيب عن هوية المؤلف وآثروا الاهتمام بالبحث عن الانتماء العقائدى للقصيدة. وهكذا، فإن «ليوسبيتثر» لاحظ فى القصيدة « الطابع المميز للممارسة الروحانية على شاكلة سان إجناثيو دى ليولا»[1]. أما «كارول جونسون» فيقترح مؤلفاً مرتداً حاول عرض وجهة نظره الدينية وأغفل ذكر اسمه خوفاً على حياته[2]. وينكر «هيلموت هاتسفيلد» الجذور الإسلامية المحتملة للسونيت والتى أشار إليها «آسين بلاثيوس» (وسنعود لهذه النقطة فيما بعد) عندما أرجع أصوله المباشرة إلى المايوركى «رايموندو لوليو»[3]. وتتفق «سيستر مارى ثيريا» فى دراسة معروفة لها عن الموضوع مع وجهة نظر «موريس ليخندر»، ولذا فإنها لا تهتم بخصوصية السونيت وترى ضرورة الاستمرار فى اعتباره مجهول المؤلف[4].

وطبقاً لرأى الباحثة، فمجهولية المؤلف لا قيمة لها لأن القصيدة تحتوى على أفكار عقائدية سليمة « أرثوذكسية» يغص بها الأدب

الإسباني. وعلى الرغم من دفاع النقاد عن تأثيرات متنوعة أدبية أو ثقافية للسونيت إلا أنه من السهل ملاحظة أن قسطاً كبيراً منهم يفضل عدم التوقف كثيراً عند المجهولية التى يحتمى فيها الشاعر. ومن المحاولات القليلة لتفسير الغموض الذى أحاط بالمؤلف لعدة قرون، محاولة الفرنسى ذائع الصيت «مارسيل باتايو»، والذى استهل بحثه بسؤال هام ومعبر: «هل أخفى مؤلف القصيدة اسمه خوفاً من الاتهام بالإلحاد؟ أليس من العبث التفكير فى ذلك إذا علمنا أن معنى السونيت يتمشى مع جوهر العقيدة المسيحية؟» (المرجع السابق، ص٤٢٧). ولكن «باتايو» سرعان ما يتخلى عن افتراضه هذا عندما اختتم كلامه قائلاً:

«يمكن تفسير الغموض الذى يحيط بشخصية المؤلف بطريقة أخرى. إن السونيت الغامض لا يمثل مشكلة لما يحتوى عليه من معان غير مألوفة بقدر ما هو تعبير شعرى جميل لهذه المعانى... فمثل هذه الأشعار (السونيت، القصائد المجهولة المؤلف والتى جاءت فى كتاب «فراى ميجيل دى جيفارا) يراد بها إلقاء الضوء على تيار حيوى فى الروحانية الكاثوليكية لا على شخصية الكاتب فحسب. إن الأشعار من هذا النوع كانت أفضل وعاء للشعور الدينى المتدفق خلالها، ولا غرابة فى أن يتناقلها الناس دون الوقوف على اسم صاحبها. والكُتّاب لم يكن يهمهم التوقيع بأسمائهم عليها ولم يتوقف الناسخون أو المنشدون عند شخصية كاتبها... فليظل المؤلف مجهولاً ما دمنا نستطيع فهم ما تعنى كتاباته. إن السونيت يمثل لحظة من لحظات الروحانية المسيحية المركزة، حلقة فى سلسلة تجمع بين المدرسة الروحانية الإيطالية وبين مدرسة الحب الصافى التى ازدهرت فى فرنسا خلال عهد لويس الثالث عشر. إن إعراض المؤلف عن ذكر اسمه متعمد، ولا ينطوى على نوايا أخرى. فإن كان يدهشنا الغموض الذى يحيط بـ «لاثيلستينا» و«لاثاريو دى تورمس»، ومؤلفاهما على وعى تام بما أحدثا من إضافات فى الأدب الإسبانى،

فنعمد حينئذ إلى البحث عن السر فى إخفاء كل منهما لشخصيته، فالأهمية، بالمقارنة بذلك، تغدو ضئيلة عند البحث عن شخصية مؤلف سونيت لا يتجاوز هدفه الأدبى عن مجرد إضفاء قوة تعبيرية لنوع من أنواع الحب الإلهى») (المرجع السابق، ص٤٢٨، ٤٣٩، ٤٤٠).

يبدو أن «باتايو» لا يريد الاستمرار فى الخوض فى مجهولية المؤلف (وقد فعل هذا أيضاً كل من ب ب شورهامر وويكى، اللذان لم يضيفا أكثر من هذه العبارة «سونيت مجهول المؤلف»[٥]). حينما اكتفى بتتبع المنابع العقائدية للقصيدة والتيارات الأيديولوجية التى تماثله (المؤلفون الذين تطرقوا إلى نفس موضوع السونيت - خوان دى بالديس، خوان دى أبيلا - والذين أشار إليهم باتايو، ستكون لنا وقفة معهم فيما بعد).

ولكن، هل جاء - حقيقة - عدم ذكر المؤلف عرضاً ودون قصد؟ ألم تكن هناك مشاكل أو صعوبات؟ نعتقد غير ذلك، فقد تضافرت عدة أسباب اضطرت المؤلف إلى إخفاء اسمه وعدم التصريح به.

ولنتأمل أولاً المحتوى الدينى للسونيت. فالحب المفرط الذى تنضح به القصيدة - حب خالص لله فى حد ذاته دون خوف من عقابه أو طمع فى جنته - قد وجد له النقد بوجه عام شبيهاً فى منابع المسيحية الأولى. «فمارسيل باتايو» على الرغم من اعترافه بغرابة الموضوع إلا أنه يعتبره «أرثوذكسياً خالصاً»، و«هيلموت هاتسفيلد» (المرجع المذكور، ص ٤٨) يلفت النظر إلى أن مضمون السونيت «مقبول لاهوتيا»، أما «سيستر مارى ثيريا» فتخصص صفحات طويلة من بحثها لإيضاح المعانى الكاثوليكية الخالصة للقصيدة. وعلى ضوء الآراء السابقة يمكن تأييد وجهة النظر القائلة بأن عدم ذكر المؤلف قد جاء عرضاً وبدون قصد. ولكن، هل تكفى أصول السونيت التراثية لحل كل المشاكل المتعلقة به؟ إن مجرد الاطلاع على التاريخ النقدى للقصيدة يكشف لنا عن الهجوم المتكرر على ما تحتوى عليه من أفكار دينية. ويقدم لنا «ألبرتو ماريا

كرينيو»[٦] معلومة هامة، أشارت إليها بإيجاز «سيستر مارى ثيريا»:

فى القرن الثامن عشر قام مطران المكسيك، فى محاولة منه لتبديد الشكوك حول وضع السونيت العقائدى وللتأكد من عدم احتوائه على شىء مستنكر، باستشارة القسيسين «خوان دى ماريياندا» و«خوسيه ريبيرا». فلم يجد الأول فيه شيئاً يمت بصلة إلى الهرطقة، أما الثانى فقد اعتبر «أن ما يشتمل عليه من نظريات يقع فى دائرة المحظور بواسطة الكنيسة البابوية». ولم يتوقف النقاش، وأدى رأى «ريبيرا» إلى ظهور كتيب مجهول المؤلف، عثر عليه أوائل هذا القرن فى أرشيف المدرسة اليسوعية «بسان إلديفونسو»، يدافع بشدة عن استقامة السونيت وعدم خروجه على حدود العقيدة. وبالطبع، فإن أحداً لا يدافع عن شىء غير مستهدف.

لا شك فى أن موضوع السونيت، سواء كان متفقاً مع العقيدة أو مخالفاً لها، قابل للأخذ والرد. فبعض النقاد، على الرغم من دفاعهم عن القصيدة، لا يتردد فى الإشارة إلى خطوره: فيعترف «كرينيو» (المرجع المذكور، ص٦٨) «بأن السونيت لو لم يكن صرخة للحب الأكثر صفاء لأمكن اتهامه بالهرطقة»، ويعتقد «ميننديث بلايو» أن السونيت «قد استفاد منه المتصوفة الفرنسيون فى صياغة نظريتهم عن الحب الصافى غير المشوب بالمنفعة على الرغم من فهمهم الخاطىء له»[٧]. وعلى الرغم من أن «سيستر مارى ثيريا» (المرجع المذكور ص٢٥) تعتبر كلمات «ميننديث بلايو» هذه «معلومات مدهشة» إلا أنها تقرر «أن فرنسا شعرت بقلق بالغ تجاه السونيت الإسبانى فى أوائل القرن السابع عشر» (المرجع المذكور، ص٦١) «وأن الأفكار اللاهوتية المقبولة للسونيت لم تمنع «اعتبار الحب الصافى، وخاصة غير المشوب بالمنفعة، أمراً شاذاً وغير عادى» (المرجع المذكور، ص٦٠). وهكذا تطفو على السطح مرة أخرى جدلية موضوع الحب فى القصيدة المجهولة

المؤلف. وإذا ألقينا نظرة سريعة على موضوع الحب الصافى فى تاريخ الفكر المسيحى نجد أنه يقترب من حدود الهرطقة.

وأساس الموضوع يرجع إلى بداية المسيحية نفسها، فقد جاء ذكره فى إنجيل «سان خوان»، كما ذكر «سان بابلو» أن الفرد إذا أحب المسيح حباً خالصاً ورغب فى عدم مفارقته فإنه لا يهمه بعد ذلك إن فقد الجنة أو اصطلى بنار الجحيم. وطورت مؤلفات آباء الكنيسة الأول الموضوع: فقد اهتم به كثيراً «سان كليمنتى» السكندرى فى القرن الثالث، والذى ميز بين أصناف ثلاثة من الناس: العبيد (وهم الذين يعبدون الله خوفاً من ناره)، والمرتزقة (من يعبدون الله طمعاً فى جنته) وأبناء الله، الذين يتبعونه لا لشىء إلا لحبهم له. وبهذا التقسيم لم يترك «سان كليمنتى» مجالاً لمشروعية الإحساس بالخوف والأمل كدافعين أساسيين للدخول فى طاعة الله. ولم تتوقف مؤلفات آباء الكنيسة بعد ذلك عن التطرق إلى الموضوع: فلقد أشاد به كل من «سان أمبروسيو»، «سان خيرونيمو»، «أليسودو ديونيسيو»، «اسحاق دى نينيبى»، «سان جريجوريو»، «سان خوان كريسيستمو»، «سان باسيليو» و«سان أجوستين». ومع ذلك فقد بدأ موضوع الحب الصافى يثير المشاكل فى القرون الوسطى. ولقد أشار «بيير روسيلو» فى بحث جيد له بعنوان «تاريخ مشكلة الحب فى القرون الوسطى»[8] إلى أن الخلافات حول الموضوع بدأت منذ القرن الثانى عشر، أى قبل خمسة قرون كاملة من النزاع الذى احتدم فى فرنسا بين «فنلون» و«بوسيه».. ففى القرن الثانى عشر كان «أبيلارود» يشترط فى حب الله أن يكون بلا هدف أى خالصاً لوجهه، بينما كان يرى «هوجو دى سان فيكتور» أنه من غير المعقول ألا ينطوى حب الله على منفعة ذاتية للمحب. ولم تحل المشكلة وظلت معلقة طوال القرون التالية. وبذل «القديس توماس»، والذى تشتمل أعماله على التفسير الأكثر تماماً للعقيدة المسيحية، مجهوداً عظيماً - اعتمد عليه الكثيرون لفترة

طويلة وإن كان قد أدين رسمياً - للتوفيق بين حب الله وحب الذات. فبعد أن قدم الكثير من الحجج والبراهين - والتي لا يتسع المجال لسردها هنا - توصل إلى أن كلا الحبين يلتقيان بالطبيعة. ولا يمكن بالتالى الاستغناء عن أحدهما: فالحب الرفيع للذات الإلهية لا يمكن أن يلغى حب الفرد لذاته متمثلاً فى الرغبة فى دخول الجنة أو العتق من النار.

وازداد الجدل والنقاش حول موضوع الحب الصافى، والذى دافع عنه باعتدال خلال القرون التالية كل من «دونيس إسكوتو»، «جان جيرس» و«نيكولاس دى كوسا» (من بين آخرين) حتى بلغ مداه فى فرنسا خلال القرن السابع عشر.

ولقد نجحت وجهة نظر «سان فرانشيسكو دى سالس» حول الحب الصافى، والذى اشتمل عليها بحثه «معالجة موضوع الحب الإلهى»، من إدانة الكنيسة بأعجوبة. والواقعة سجلها «القاموس الروحانى» على هذا النحو: ينظر «سان فرانشيسكو» إلى الحب الصافى وكأنه نشاط نفسانى. وقد رأينا من قبل كيف أن «القديس توماس» يعتقد أن حب الذات، الذى يرتكز على المنفعة، وحب الله وجهان لعملة واحدة. ويعتقد القديس، انطلاقاً من وجهة نظر نفسانية أو عاطفية بحتة، إن الإرادة التى تشعل نار الحب فى لحظة ما، يمكن أن تنحى مؤقتاً كل داع من دواعى المنفعة. ولقد أضاف مؤلفو القاموس المذكور العبارة التالية:

«مؤقتاً، لأنه إذا استمر وتحول إلى عادة، وهذه هى شيمة الحب الصافى، فإن الكنيسة تدينه لأنه يلغى الخوف والرجاء»(٩). و(لا مفر هنا من طرح سؤال: هل يجب أن تقتصر إرادة الحب فى السونيت على لحظة عابرة حتى تكون كاثوليكية؟).

ولقد قام «جان بيير كاموس»، قسيس «بيللى» والتلميذ الوفى «لسان فرانشيسكو دى سالس»، عام ١٦٤٠ بعرض دفاع معلمه عن الحب الصافى فى كتابه «الدفاع عن الحب الصافى ضد هجمات حب

الذات»، بعد ظهور كتيب مجهول المؤلف، ربما يكون لأحد اليسوعيين. ولقد ترتب على ذلك ظهور كتاب آخر (الدفاع عن الفضيلة، ١٦٤١) «لأنطوان سيرموند» يدحض فيه آراء «كاموس». وقد تعرض للجدال بين الاثنين وبإسهاب «هنرى بريموند» فى كتابه «التاريخ الأدبى للشعور الدينى فى فرنسا...»[١٠]. ولقد استعان «كاموس» - ذو الرأى المعتدل، لأنه لم يصل إلى حد الاستبعاد الكلى لمشاعر الخوف والرجاء - بفقرة هامة «لجوانفيل» مؤرخ «سان لويس» ملك فرنسا. ولقد كشف لنا المؤرخ، فيما كتبه عام ١٣٠٩ بشأن حروب سان لويس الصليبية، أن الرفيق «ييبس»، والذى أرسله سان لويس فى مهمة إلى سلطان دمشق، قابل فى طريقه امرأة متقدمة فى السن تحمل جذوة نار وسطلاً من الماء.

فسألها «ييبس» عن معنى هذا، فردت عليه بأنها بالنار تريد حرق الجنة وإطفاء نار الجحيم بالماء، حتى يعبد المؤمنون الله لذاته لا لخوف من ناره أو طمعاً فى جنته. وأطلق «كاموس» على هذه المرأة الغريبة اسم «إحسان» أو «كاريداد» واتخذها رمزاً لنظريته فى الحب الصافى. وعلى الرغم من كثرة الانتقادات التى وجهت «وعلى سبيل المثال فإن «سيرموند» يشكك فى وجود مثل هذه «المرأة المجهولة»» فإن قسيس «بيللى» استهل بحثه المذكور آنفاً بصورة لهذه المرأة الأسطورية قام برسمها «إبراهام دى بوسى».

وكما هو معروف فقد انتهى النقاش الشهير حول الموضوع - بين «فنلون» و«بوسيه» - نهاية أليمة. وقد اعتمد «فنلون» فى كتابه «خواطر القديسين البارزين بشأن الحياة الباطنية - باريس، ١٦٩٧» والذى يدافع فيه بشدة عن الحب الصافى، على كتابات آباء الكنيسة الأول وعلى رأسهم «سان كليمنتى». وهاجم الكتاب قسيس «موكس»، «بوسيه» فى رد عليه بعنوان (كتابات متنوعة أو مذكرات حول كتاب «خواطر لقديسين البارزين»).

ولكن الإدانة الصارخة للكتاب قامت بها الكنيسة في ١٢ مارس لسنة ١٦٩٩ ، والتي لم توافق على ٢٣ موضوعاً به ، من بينها موضوع الحب الصافي :

«يعتبر فنلون شرعياً وعادياً ، بالنسبة للمسيحي الكامل ، حالة الحب العارية عن كل دواعي المنفعة مثل الرغبة في الثواب الأخروي أو الخوف من العقاب السرمدي . إنه يريد بهذا استبعاد الخوف والرجاء من الحياة الروحية ، وهو ادعاء غير مشروع» (القاموس الروحاني ، ٦٤٦) .

وهكذا تفرض خطورة الموضوع نفسها مرة أخرى : فإذا لم يتم الحفاظ على مشروعية الإحساس بالخوف والرجاء فلا مفر من السقوط في دائرة الهرطقة . ويكمن خطأ «فنلون» في إسرافه في تفسير حجم التيار الديني للسونيت «الحب المفرط» . والمؤلف المجهول للسونيت لم يتجاوز حدود الهرطقة - كما أشار النقاد وبحق - لأن الأبيات الستة الأخيرة منه لم تخل تماماً من إشارات للجنة والنار ، ولكن الحب المفرط الذي يدعو إليه يبتعد خطوة واحدة عن حدود الإلحاد . كما أن موقفه من الحب الصافي لم يقابل بالتأييد من المسيحية الأكوينية . وبهذا فإن الشرعية العقائدية لمضمون السونيت قد أثيرت حولها الشبهات أكثر من مرة . فهل يمكن إرجاع عدم ذكر اسم المؤلف إلى الأفكار الدينية الخاطئة والخطرة التي يحتوي عليها السونيت ؟ ربما يكون هذا أحد الأسباب . ولكن تجدر الإشارة إلى أن السونيت كان موجوداً قبل إدانة الكنيسة لفنلون (وهي إدانة قد دفعت ، دون شك ، أسقف المكسيك إلى المقارنة بين محتوى القصيدة وبين منابع العقيدة المسيحية) . وعلى الرغم من أن بعض النقاد يُرجع تاريخ السونيت إلى القرن السادس عشر ، إلا أن أقدم طبعة له ظهرت عام ١٦٢٨ عندما نُشر في كتاب الدكتور «أنطونيو دي روخاس» (الصلاة والصلة الروحية بالخالق) ضمن قصائد أخرى مجهولة المؤلف . وبهذا الشكل فإن السونيت ، على

الرغم من إمكانية اعتباره سليماً من وجهة النظر اللاهوتية وعلى الرغم من نشره قبل إدانة الكنيسة الرسمية للموضوع، يتصل اتصالاً وثيقاً بالأيديولوجية القديمة حول موضوع الحب الذى ثار حوله الخلاف منذ القرون الوسطى وأدى الغلو فى تفسيره إلى الاتهام بالهرطقة.

أما بالنسبة لإسبانيا فيمكن أن تضاف عوامل أخرى جعلت من الحديث عن الحب الصافى مصدر خطورة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ونعود مرة أخرى إلى المعلومة الهامة التى ساقها المؤرخ، والتى رددها الكثيرون دون محاولة الاستفادة منها [١١]، والتى اعتبرت فى فرنسا - مثلاً - بمثابة طرفة من الطرائف على الرغم من أنها تشير إلى وجود الموضوع برمته فى الإسلام. ولنسمع أولاً ما يقوله «جوانڤيل»:

«بينما كان الرفيق «ييبس» ذاهباً إلى مقر السلطان قابلته فى الطريق امرأة عجوز تحمل يدها اليمنى جذوة من نار واليسرى سطلاً مليئاً بالماء. وعندئذ سألها الرفيق «ييبس»: ماذا تفعلين بهذا؟ فأجابته بأنها تريد حرق الجنة بالنار وإخماد نار الجحيم بالماء. فعاد لسؤالها: ولماذا تريدين فعل ذلك؟ فقالت حتى يُعبد الله لذاته فهو أهل لذاك لا لخوف من ناره أو طمعاً فى جنته»[١٢].

وعلى الرغم من أن المؤرخ لم يذكر لنا الكثير عن الرفيق «ييبس لبريتون» إلا أنه أشار إلى معرفته بلغة وعادات المسلمين، ولهذا السبب كان سان لويس يكلفه بمهام دبلوماسية عديدة فى البلدان الإسلامية. ويسوق لنا «إميل درمنجم» معلومة لا تخفى على أى قارىء للتصوف الإسلامى: أن «كاريداد» التى ذكر «كاموس» بأنها التقت بالرفيق «ييبس» ما هى إلا رابعة العدوية، متصوفة البصرة. ولقد ذكر «أفلاكى»، فى ترجمته للسيرة الذاتية للشاعر الفارسى والمتصوف الشهير جلال الدين الرومى، نفس الواقعة التى ذكرها «جوانڤيل» ولكن على لسان لرومى هذه المرة:

«ويروى الرومى بعد ذلك كيف أن أختاً متصوفة رأت ذات يوم رابعة ومعها شعلة نار فى يد وجرة ماء فى اليد الأخرى تريد بها إشعال النار فى الجنة وإخماد الجحيم واللذان يحجبان عنا الطريق، حتى يعبد المؤمنون المخلصون ربهم دون خوف من عقاب أو طمع فى ثواب، لأنه إذا انتفى الأمل فى الجنة أو الرهبة من النار فإن معظم الناس سيقلعون عن عبادة الله ولن يتظاهروا أبداً بطاعته»[13].

وعندما أشار «درمنجم» إلى القصة التى ذكرها «جوانڤيل» (المرجع المذكور، ص ٣٠) بين أن «تلك الزاهدة كانت تعيش فى البصرة خلال القرن الثامن، وهى التى تنسب إليها هذه الواقعة الشهيرة...»

ويتفق كل من «أ. ج. أربرى» و«مارجريت سميث» على أن رابعة العدوية - متصوفة البصرة، التى توفيت عام ٨٠١ عن ثمانين سنة تقريباً (ولنذكر هنا بأن ييبس تحدث عن «امرأة عجوز»، هى التى تطرقت إلى موضوع الحب الصافى: «حيث ينسب إليها بوجه عام رأى التصوف فى مسألة الحب الإلهى، والذى سيسود بعد ذلك ليصبح الملمح الرئيسى للحركة»)[14].

وتثير «ماجريت سميث» الشكوك فى دراسة لها عن «رابعة المتصوفة وأتباعها فى الإسلام» حول كثير من المعلومات التى تتصل بحياة هذه المتصوفة. فعلى الرغم من أن الكثيرين من علماء اللاهوت والشعراء قد كتبوا عنها إلا أنه من الصعب التعرف على الحد الفاصل بين الأسطورة والواقع فيما يكتبون. وعلى أية حال، تجدر الإشارة إلى أنه علاوة على دوران العديد من الأساطير المتعلقة بالحب الصافى حول رابعة فقد نسبت إليها أيضاً بعض القصائد حول هذا الموضوع[15]. وقد ظهرت إحدى هذه القصائد فى كتاب للشاعر الفارسى فريد الدين العطار بعنوان: تذكرة الأولياء[16]. وإذا كنا لا نثق كثيراً - تاريخياً وأدبياً - فى وجود الشاعر الفارسى أو كتابه إلا أن الواقعة فى حد ذاتها تشير إلى

ذيوع الموضوع الديني الذى نحن بصدده وشهرته فى الإسلام وتحوله إلى مادة شعرية مفضلة. ومن الغريب أن «آسين بلاثيوس» عندما ذكر العديد من القصائد العربية التي تدور حول الحب الصافى لم يتذكر قصائد رابعة. ويمكن أن نضيف إلى المصدر السابق لفريد الدين العطار مصدراً آخر ينتسب إلى أبى طالب المكى حيث ذكر فى كتابه «قوت القلوب» القصيدة السابقة لرابعة وبها بعض التحريف(١٧). كما وردت بالكتاب عدة قصائد أخرى لشعراء غير رابعة مما يؤكد على ذيوع موضوع الحب الصافى فى الإسلام، ومن ثم فمع «بلاثيوس» كل الحق عندما نوه إلى أن «صفحات الكتب الدينية مترعة بالطرائف والأمثلة النموذجية لهذا الحب البطولي والذى تغنى به الكثيرون شعراً ونثراً. ومن المستحيل ذكرهم جميعاً هنا لأن ذلك يتطلب بحثاً مستقلاً»(١٨). ومن جهتنا فلن نستطيع أيضاً الوقوف كثيراً عند هذا الموضوع الكبير والذى يحتاج لكتاب كامل، ولكن سنشير فقط إلى بعض الأمثلة لكى نعطى فكرة عن ذيوع هذا الموضوع العقائدى فى التراث الإسلامى.

ذكر كامل محمد الشيبى في ديوان له عن أبى بكر الشبلى(١٩)، صوفى خراسان الذى قضى أواخر أيامه فى معزل عن الناس، أنه قال بعد أن وصل إلى درجة عالية من الثقافة: «يا إلهى، أحجب نارك وجنتك ضمن ما حجبته عنا لكى تُعبد دون طمع أو خوف من شيء». كما ذكر الأستاذ الشيبى، وهو أحد المتتبعين لموضوع الحب الصافى فى الإسلام، أن العطار (المرجع السابق، ص٨٢١) نسب إلى الشبلى واقعة تماثل تلك التى نُسبت إلى رابعة مفادها: أن الشبلى شُوهد ذات يوم ومعه فحم مشتعل. ولما سُئل عن ذلك، أجاب بأنه يريد حرق الجنة حتى يُعبد الله لذاته. ومرة أخرى شُوهد ومعه خشبة موقدة من الطرفين. ولما كُرر السؤال، أجاب الشبلى بأنه يريد حرق الجنة بطرف والنار بالطرف الآخر حتى يعبد الناس الله دون دوافع خارجية(٢٠).

كما أن أبا سعيد الخراز يردد نفس الأفكار الدينية: «العارفون بالله ينحون جانباً أية رغبة في الثواب الإلهي»[٢١]. ويكرر يحيى بن معاذ الرازي نفس الفكرة: «يا له من فرق... بين من يذهب إلى مأدبة من أجل المأدبة نفسها ومن يذهب إليها حباً وهوى! الجنة سجن للعارفين بالله، بينما يرى المؤمنون الحياة الدنيا سجناً لهم» (درمنج، المرجع المذكور ص٣١، ٣٢). ويرى الحلاج، الذى صُلب ومُثّل به حياً، أن: «رفض الحياة الدنيا صنيعة زهد الحواس، أما رفض نعيم الجنة فمن خصائص زهد الروح» (المرجع السابق، ص٢٩). ويقترب أبو الحسن الخورقاني، شاعر أقل تطرفاً، من مضمون السونيت العقائدى بما يتلاءم مع جوهر المسيحية:

«لا أزعم بأن الجنة والنار لا وجود لهما، ولكنهما بالنسبة لى كما لو كانا كذلك، فهما من مخلوقات الله، والمكان الذى أشغله لا يتسع لأى شيء مخلوق»[٢٢].

ومن القصائد التى تتصل بموضوع الحب الصافى (أو الحب الإلهى) والتى ذكرها «آسين بلاثيوس» فى كتابه «الإسلام فى أرض مسيحية» على اعتبار أنها تتفق مع مضمون السونيت المجهول المؤلف قصيدة جاءت فى «فتوحات» ابن عربى (الجزء الثانى، ٤٥٨)، وتنسب إلى أحد تلامذة ذى النون المصرى:

الكل يركع لله خانعاً
خوفاً من نار الجحيم
يعتقد أن الفكاك من هذا العقاب
غنم واسع المدى.
ولكنى، لا أوجه ناظرى
لا لجنة أو نار، ولكن
للحب الذى أكنه لربى.

لا أريد مكافأة ولا أطلبها.
(آسين بلاثيوس، المرجع المذكور ص ٢٥٠)

وعلى الرغم من أن التصوف الإسلامى لا يناقش - كما يبدو - شرعية هذا الحب المتطرف فإنه على دراية تامة بما يجره من مخاطر(٢٣).

ولقد أثار الموضوع اهتمام كثير من المتصوفة ومنهم ابن عربى المرسى (نسبة إلى مرسية) الذى جمع مختارات من القصائد التى تدور حول الحب الكامل له ولغيره بالإضافة إلى عرضه لمواصفاته: «... يتجلى لنا الحب الصافى فى مظاهر غاية فى السمو مثل عدم الانتظار لمقابل والتضحية بالمنفعة الذاتية من أجل المحبوب. ويكمن هذا الحب الروحى لله، الأفلاطونى الخالص، الرومانسى الخالى من المنفعة، فى إسلام الوجه لله دون انتظار لمنفعة من جانب المحب سواء له أو لغيره من المخلوقات. ولا يمكن أن يجتمع مع أى قصد آخر، مشروعاً أو غير مشروع. ولذا فإنه يتنافى مع حب الجنة أو الخوف من النار»(٢٤).

وآراء الغزالى فى هذا المجال عظيمة الشأن، وقد حاول التوفيق بين مذاهب التصوف والعقيدة الإسلامية الأصيلة عندما قدم لنا فى كتابه «إحياء علوم الدين» دراسة مستفيضة عن المراحل المختلفة للحب:

«.. من أحب الله فقط كمنعم لم يحبه لذاته، فمن البديهى أن يكون حبه أقل تعمقاً، لأنه مرتبط بالمنافع التى تعود عليه والتى يمكن أن تقل أو تكثر، علاوة على أن حبه لله فى أوقات المحن لن يكون على مستوى حبه له فى أوقات الرخاء والسعة، وعلى خلاف ذلك فإنه لو أحب الله لذاته، بمعنى استحقاقه لهذا الحب لنعمه التى لا تحصى ولا تعد، لجماله، لجلاله، وعزته، فإن هذا الحب لن يزيد ولن ينقص طبقاً لحجم الفوائد، كثيرة كانت أو قليلة»(٢٥).

وننتقل مما سبق إلى إسبانيا: إلى الشاذلية. ولقد خصص «آسين بلاثيوس» لهذه الطائفة الإسبانية - الإفريقية، والتى ينتسب إليها العديد

من الشخصيات العظيمة ما بين القرن الثالث عشر والخامس عشر، كتاباً لم يتمه بعنوان « الشاذليون والنورانيون»، والذى تولى تلامذته نشره بعد وفاته فى ثمانية أعداد متتالية لمجلة «الأندلس». ومن معتقدات هذه الطائفة الصوفية: أنه للوصول إلى أعلى مراتب الحب الإلهى يجب التخلى عن المراحل الأدنى من خوف أو رجاء. ويمكن أن نسوق أمثلة لا حصر لها، ولكن سنكتفى حالياً بمثالين أحدهما يُنسب إلى ابن عطاء الله فى كتابه (التنوير، ١٦)، حيث يقول: «أعلى مراتب الحب هو الذى يسلم فيه الورع وجهه لله لاستحقاقه ذلك، دون النظر إلى دواع أخرى تندرج تحت المنفعة الشخصية والأنانية»(٢٦). أما المثال الثانى فهو لابن عباد صاحب رُندة حيث يقول فى (شرح الحكم، ١، ٦٢):

«الأعمال الصالحة التى يؤديها المؤمنون بقصد الثواب أو الفرار من عقاب الله هى أعمال شائهة لا تليق بشخص يتسم بالذكاء والفطنة. أما إذا أراد المؤمن تأدية الواجبات التى تتطلبها الصفات السنية للخالق فمن الضرورى ألا يعمل الخير بهدف نيل ثواب أو الفرار من عقاب، فالإنسان عبد لله يدين له بكل شىء، بينما لا يدين له الخالق بشىء.. وعلى هذا فإذا قام المؤمن بأداء الخير بقصد المنفعة الشخصية فإنه لا يفى بما عليه من واجب، ويدل تصرفه هذا على جهله وحماقته وعلى نقصان حبه لله»(٢٧).

وهكذا نرى أن الحب المفرط - والذى يتميز به الإسلام - ذو أهمية بالغة عند النورانيين، أصحاب تلك الطائفة الغريبة التى لا يختلف مذهبها الروحى عن مذهب الشاذلية، حسب اعتقاد «آسين بلاثيوس». وعلى الرغم من أن «باتايو» لا يميل إلى الربط بين السونيت وبين أفكار هؤلاء المضطهدين إلا أنه يشير إلى وجود فكرة الحب الكامل بين «نورانيى مملكة طليطلة، الذين ينكرون وجود الجحيم ويعتبرونه مخترعاً لتخويف الرجال مثلما يُخوف الأطفال بالغول»(٢٨). وبالفعل،

فإن أول فقرة فى مرسوم نورانيى طليطلة، والذى نشره «أنطونيو ماركيز» فى نهاية كتابه[٢٩] تنص على:

«١- لا توجد نار، وإذا قيل أنها موجودة فمن أجل تخويفنا كما يُخوف الأطفال بالغول». ولقد ذيل «أنطونيو ماركيز» هذه الفقرة بقوله:

«هذه الفكرة خاطئة مزيفة وملحدة، لأنها لا تتفق مع ما جاء فى الإنجيل من أن العناية الإلهية قد أعدت العذاب السرمدى لكل من يقترفون الآثام فى الدنيا ولم يتوبوا عنها».

ويكرر «بدرو رويث ألكاراث» نفس الفكرة مع بعض التعديل، وهو على ما يبدو أحد المفكرين البارزين للحركة:

«... أطفال، هؤلاء الذين يخافون النار، فالرجال الصناديد الذين يحتلون قمم الكمال لا يخشون الله لخوفهم من النار بل مهابة له، إنه خوف بنوى»[٣٠].

وفكرة «ألكاراث» هذه، والتى كلفته - من بين أفكار أخرى - السجن مدى الحياة، تتفق وموضوع «الحب الكامل» الذى يخوض فيه السونيت. ومما لا شك فيه أن مجرد الخوض فى الموضوع، حتى من جانبه اللاهوتى الصحيح، كان فى منتهى الخطورة فى العقود الأولى من القرن السادس عشر. ولقد أغرق النورانيون كثيراً فى الحديث عن الحب الصافى حتى يزيلوا من حوله الشبهات. ويؤكد «أنطونيو ماركيز» على أن «إغراق النورانيين فى الحديث عن الحب الصافى يمكن أن يكون دليلاً ضده لا سند له» (المرجع المذكور، ص٢٠٥).

ومن بين من أكثر الحديث عن الحب الصافى وعن الرفض الكامل للمنفعة الذاتية كباعث على العمل نذكر «إيزابيل دى لاكروث» و«ماريا كثايا». وبالاعتماد على رأى «فراى دومينجو دى سانتا تيريزا» (المرجع المذكور ص٢٠٥) نقول إن هاتين المتصوفتين قد رفضتا وجود النار عملياً بدلاً من مجرد رفضها عقائدياً: «بالنسبة للجحيم، يجب ألا نقحمه فى

أسباب ودوافع عمل المسيحى، وكأنه لا وجود له».

ومضمون هذه العبارة يتفق أيضاً مع محتوى السونيت. ولكن، من هم هؤلاء النورانيون الغامضون والمضطهدون، ولسان حال الروحانيات التى تقترب (إن لم تتطابق) من القصيدة المجهولة المؤلف، موضوع حديثنا؟ من الصعب الخوض فى ذلك، فمعتقدات النورانيين، كما أشار بحث «دومينجو ريكارت»[٣١]، لم تصل إلينا كاملة، علاوة على أنها غير مُقدمة فى إطارها الحقيقى وبطريقة تسىء إليهم إذ يرجع معظمها إلى اعترافات انتزعت منهم انتزاعاً تحت وطأة التعذيب. ويلاحظ «أنطونيو ماركيز»، الذى أشار فى كتابه المذكور إلى العديد من الدراسات القديمة والحديثة حول النورانية، أن النقد قد وضع فى قوالب متجانسة أفكاراً متباعدة مثل الجمع بين نورانيى طليطلة (١٥٢٩) وأصحاب «ليرينا» (١٥٧٥)، كما ألصق صفة النورانية بشخصيات مثل «بدرو رويث دى ألكاراث» و«فراى لويس دى جرانادا» وهما ليسا كذلك. ويأسف «ماركيز» - وبحق - لعدم وجود الدراسات الكافية حول هذا الموضوع الغاية فى الأهمية، ويُعتبر كتاب «ماركيز» أول دراسة كاملة عن النورانيين، ويصف فيه معتقداتهم بأنها «أول هرطقة إسبانية وآخرها» (المرجع المذكور، ص٦١)، كما يذكر أن مقر الخلية كان يقع فى وادى الحجارة، فى قصر «آل مندوثا» والذين أخفوا كلاً من «بدرو رويث دى ألكاراث» و«إيزابيل دى لاكروث» و«ماريا دى كاثيا» فى قصرهم حتى لا يقعوا تحت طائلة العقاب بمقتضى مرسوم طليطلة. ويتفق كل من «ريكارت» و«دومينجو دى سانتا تيريزا» مع رأى «ماركيز» فى عدم الإصابة عند الجمع المتجانس بين مظاهر مختلفة للحركة النورانية مثل الانزوائية والتواكلية والإصلاحية - النبوية والإيمان الداخلى. ولقد لخص «خوسيه لويس أبيان» أفكار كل من «جون باروزى» و«مارسيل باتايو» بشأن صعوبة التأريخ لهذه الظاهرة الشائكة

خلال النصف الأول من القرن السادس عشر قائلاً:

«إن الفارق بين المعتقدات الصحيحة والهرطقة لم يكن واضح المعالم مما دفع بسانيز رودريجث للحديث عن «الروحانية المذبذبة». وفعلاً فقد كان يحدث خلط بين مذهب إيرسموس وبين الفرنسيسكانية والنورانية... أما التحديدات التى نراها الآن فقد تمت صياغتها على يد الباحثين فيما بعد اعتماداً منهم على الصدى الواقعى لكل اتجاه، ولولا تأثير حركة الإصلاح والروحانية الإيطالية والشغف بقراءة ودراسة الإنجيل لأصبح أمر تحديد مجال كل حركة وحجم تأثير كل منها فى الأخرى من المستحيلات»(٣٢).

والنورانيون يشكلون اتجاهاً يصعب تصنيفه. ومع هذا لم تخل الساحة من محاولات لإيضاح هذا الاتجاه والبحث عن جذوره ومنابعه الدينية والثقافية. ويتكهن «مينيندث بلايو»، الذى يعتبر النورانيين «رهباناً تمذهبوا بتصوف واهن ومشوش»(٣٣)، بأصول فرنسية أو ألمانية لهذه الطائفة، بينما يجمع بينهم «ريكارت» وبين طائفة «أسرة الحب» التى كانت موجودة فى القرن السادس عشر. أما «أنجيلا سيلكى» فترجع أصولهم إلى مذهب إيرسموس أو مذهب لوتيروس، بينما يعتبرهم «إدوارد بوهمر» فئة بروتستانتية إسبانية منفصلة عن مذهب لوتيروس. كما توجد تفسيرات أخرى مثل اعتبارهم طائفة يهودية أو مستقلة. وفى مقابل هذه الأبحاث الفنية المفصلة حول أصول هذه الحركة الغامضة، ينبغى ذكر رأى أحد أقطاب مذهب إيرسموس وهو «مارسيل باتايو»، والذي رددنا اسمه كثيراً، إذ يقول: «دخل مذهب الإيرسموس ضمن النورانية الموجودة من قبل وأصبح يشكل جزءاً منها»(٣٤). ويؤكد «ماركيز» من جانبه هذا الرأى حين يقول: «ظهر كتاب «إيرسمو» فى «باسيليا» عام ١٥٢٤م فى نفس الوقت الذى مضت فيه ستة أشهر على سجن «ألكاراث» ومجموعته، كما أن رد

«لوتيرو» على هذا الكتاب لم ينشر إلا فى عام ١٥٢٥، أى بعد مرور ثلاثة أشهر على مرسوم طليطلة. ويؤيد «باتايو» فى رأيه هذا - من بين آخرين - كل من «سرانو» و«ساينز»، «بوهمر» و«ريكاردو جارثيا بيوسلادا». وما يهمنا هنا هو إبراز رأى العلاّمة الفرنسي بشأن أسبقية حركة النورانيين الإسبانيين لحركات أوروبية مشابهة، لأن هذا الرأى تعضده الأبحاث التى قام بها «آسين بلاثيوس». ولقد توصل «بلاثيوس»، معتمداً على وثائق مؤكدة، إلى وجود تشابه مذهل بين الشاذلية والنورانية، ويمتد التشابه إلى حركة الإصلاح «الكرميللى» التى تزعمها كل من «سان خوان دى لاكروث»، «سانتا تيريزا دى خيسوس» و«خيرينمو جراثيان». ولا نجرؤ هنا على الإشارة إلى التأثير الإسلامى باعتبار أنه المصدر الوحيد لحركة النورانيين (فهى حركة معقدة ويبدو أنها قد تأثرت مؤخراً بالمذهب البروتستانتى والإيريسمى) ولكن نؤكد مرة أخرى على الصلة العميقة التى تربط هذه الحركة الإسبانية بالطائفة الصوفية والتصوف الإسلامى عامة.

وفى هذا المقام لا يمكن أن نغفل الإشارة إلى الهجوم الذى شنه الكثيرون (جون هنرى بروست، هيلموت هاتسفيلد، مارى ثيرياهوف، دومينجو دى سانتا تيريزا، أنطونيو ماركيز، خوسيه لويس أبيان) على نظرية المستعرب «آسين بلاثيوس» والذى لا يتسع المقام للخوض فيه. ومع ذلك فنحن فى حاجة إلى العودة من جديد لنظرية «بلاثيوس» هذه والتى لم يجد الوقت الكافى لإتمامها فى كتابه الذى نشر بعد وفاته. لقد رأينا أن كلا المدرستين أو الحركتين تهتمان بالتركيز على الحب الصافى، وهو موضوع ملح فى الإسلام ومثار خلاف لدرجة الخطورة فى المسيحية. فهل هذه مجرد مصادفة؟ كلا: فأوجه الشبه بين الشاذلية والنورانية كثيرة ومتعددة. وعلى الرغم من عدم اتساع المجال لذكر أوجه الشبه العديدة إلا أنه من الضرورى الإشارة إلى بعضها،

وعلى سبيل المثال يوجد تشابه أساسي لم يلتفت إليه حتى «آسين بلاثيوس» ويتعلق بالاسم نفسه والذى أطلق على هذه الطائفة: النورانيون. ويصعب - على حد تعبير «ماركيز» - تحديد ظهور هذا الاسم وإطلاقه على المضطهدين بسبب معتقداتهم الروحية. ومن الأهمية بمكان اعترافات «ماريا كاثيا» عندما أرادت درء تهمة النورانية عن نفسها فذكرت أنهم في وادى الحجارة يعتادون إطلاق هذه الصفة على كل شخص «منعزل وتقي». ويحاول «خيرونيمو جراثيان»، الصديق الحميم «لسانتا تيريزا» والمتهم بالنورانية، شرح هذا المصطلح فى كتابه (نُواح) فيقول: «ملحدون هؤلاء المسمون بالنورانيين، إنهم يدعون أن الله يضيء أرواحهم بقبس من نوره، يأمرهم بما يفعلون وما لا يفعلون، يسلمون أمرهم له...»[٣٥]. وتصف الكلمات الآتية بدقة غير متناهية موقف الشاذلية من النورانية والانقياد الكامل لله:

«... تكمن النورانية (منهج المعرفة) فى نقاء القلب، بمعنى طهره من الأشياء التى تشغله وتعوقه. وبمجرد أن يحل الله فيه ويغمره بفيض نوره. تكشف له حجب العالم السماوى وتشرق فيه الحقائق الجوهرية... وعندما يملأ قلب التقي النور يتجلى له الله بكل جلاله وجماله فيحبه، ومن يطلع على جلال الخالق تتملكه مهابة التوقير، ومن يدرك أن الله هو سبب كل الأفعال ينقاد له، ومن تتجلى له عظمته يغيب عما عداه...»[٣٦].

وفكرة نورانية المخلوق تتردد كثيراً فى معالجات الشاذلية: «عندما يغمر نور أسماء الله الحسنى هذا الورع» (أبو الحسن الشاذلى، طبقات الشعرانى، ١١، ١٠ - ١٠، ص٢٥٧) - «من يفعل هكذا (من ينقاد لله انقياداً تاماً) فهو متأمل حقيقى يعرف الله ببصيرته المستنيرة» (ابن عباد، صاحب رندة، شرح الحكم، ١، ٨)[٣٧]. وفى كل الأحوال، فإن الاتصال بالنور الإلهى يتم عند الانقياد التام له، وهذا بالضبط ما يحدث

عند النورانيين، أى أن كلتا الحركتين تلتقيان فى هذه النقطة. أوجه الشبه التى ساقها «آسين بلاثيوس» كثيرة وفى غاية الإقناع لدرجة أن «أنطونيو ماركيز»، خصمه العنيد، اعترف بأن هذا الانقياد الروحى عند النورانيين به «بعض الملامح الإسلامية»(٣٨).

وتتوالى أوجه الشبه عند التعرض لمظاهر أخرى من معتقدات الشاذلية والنورانية: عصمة الفرد فى حالة الحب الصافى أو الاتصال النورانى بالخالق، الصلاة الذهنية وتفضيلها على الصلاة الصوتية أو الحركية (وهم فى هذا يسبقون إيرسمو بوقت طويل)، إلغاء الإرادة الذاتية للوصول إلى الحرية الحقيقية، الاعتقاد فى فساد الطبيعة البشرية وما يعقبه من امتنان جم على الهبات الإلهية (ولنلفت النظر فى هذا الشأن إلى مبادىء مدرسة هبات المسيح)، الإيمان بالقضاء والقدر، فكرة العيش وممارسة الأنشطة المختلفة واضعين فى الاعتبار أن الله يرانا، لأنه حاضر بذواتنا.

كما أن عادة «ألكاراث» وأصحابه فى الذهاب إلى الصلاة أو تناول العشاء المقدس وهم ملفوفون بعباءات («من الجلد والخيش»، «ماركيز»، المرجع المذكور ص١٤٩) هى أيضاً عادة شاذلية. وتجتهد «ماريا كاثيا» فى إغفال هذه العادة والتى كانت مثار انتباه الأخوة المقدسة: «يجب الأخذ فى الاعتبار، مؤكدة أمام محكمة التفتيش، أن نساء وادى الحجارة قد اعتدن تغطية رؤوسهن بطريقة تحجبها تماماً»(٣٩). أما طائفة الشاذلية فقد كانت واضحة فى دفاعها عن هذه العادة: «... عند سد جميع منافذ الحواس، تتفجر ينابيع الغيب السماوية وتشق طريقها إلى القلب. ولهذا فمن الضرورى البقاء فى مكان مظلم، وإذا لم يتيسر ذلك، تغطى الرأس بعباءة (آسين بلاثيوس، مجلة الأندلس، العدد الحادى عشر - ١٩٤٦، ص١٧٠.

ومن جهة أخرى فإن مرسوم طليطلة قد ضم بعض الأفكار الملحدة

التى كانت تتردد على ألسنة النورانيين، مثل: («حب الله فى قلب الإنسان، هو جزء من الله»، «قلب المحب يحتوى على الله»، «الله يغمر كيانه»، «الحب هو الله ومن الله») والتى تذكرنا أيضاً بعبارات لأبى الحسن الشاذلى: «الحب الصافى ما هو إلا قبس من نور الله يودعه الرب قلب عبده المؤمن، وبه يذهل عمن سواه» (المرجع السابق، العدد الثالث عشر، ١٩٤٨، ص٢٥٨).

«بالنسبة لطريق عشاق الله وصفوته، فهو طريق يرتقى منه وإليه، فمن المستحيل الوصول إلى الله عن طريق شىء آخر يختلف عنه» (طبقات الشعرانى، ١١، ١٠ - ١١، المرجع السابق، ١٩٤٩، ص١١).

ومن الأهمية بمكان أن تصريحاً «لألكاراث» اعتبره «ماركيز» «مفعماً بحب المستعربين»: «فقد ردد ما قاله أحد الحواريين للرومان (الفصل ١٥)، عندما أوضح أمام المحكمة التى حكمت عليه بالإعدام أنه يجب عليها فهم كل الكتب السماوية بما فيها القرآن الذى أنزل على محمد»(٤٠).

و«ألكاراث» بهذا لا يدافع فقط عن القرآن ولكنه يتبنى سماحة الإسلام تجاه كل الكتب السماوية الأخرى (٤١).

وهناك وجه شبه أساسى بين النورانيين والشاذليين لم يفطن إليه النقد. وكما لاحظ «ماركيز» وآخرون فإن طائفة النورانيين الروحية تتميز بتنوع واختلاف الأفكار والمواقف، وهذه الخاصية توجد أيضاً بين الشاذليين. وهكذا نجد التضارب الواضح فى نظريات المتصوفة مثل قبول ورفض كرامة الأولياء، قبول ورفض القدرة على القيام بأعمال جليلة فى حالة الانقياد، الدفاع عن الجنس لدرجة الاحتفاء به واعتباره غير مخالف لمنهج التصوف (وما يتبعه من رفض للرهبانية) فى نفس الوقت الذى تمجد فيه العفة المطلقة. وهذه الأشياء موجودة بلا تحريف عند النورانيين.

ولكن علينا ألا ننسى السونيت، موضوع حديثنا. وأمام وجوه الشبه

العديدة بين الشاذليين والنورانيين يحق لنا أن نتساءل : هل ورث النورانيون عن هؤلاء المتصوفة تعلقهم بالحب الصافى وإنكارهم لوجود الجنة والنار ضمن ما ورثوه عنهم من أشياء أخرى؟ هذا احتمال وارد. كما يجب الأخذ فى الاعتبار أيضاً أن كثرة تناول الفلاسفة والمتصوفون المسلمون (ومن بينهم الشاذلية) لموضوع الحب الصافى قد أضفى خطورة على الموضوع عند انتقاله إلى الروحانية الإسبانية فى العصر الذهبى. فهل مكمن الخطورة يرجع إلى كونه قادماً من عند المسلمين؟ أم أن المسلمين قد أضفوا الخطورة على موضوع ربما توارثوه من المسيحية الأصيلة؟ (أبناء «العقيدة الصلبة للقديس كليمنتى» كما سماهم «آسين بلاثيوس» فى كتابه «الإسلام فى أرض مسيحية»، ص٢٤٩). وإذا كان الأمر كذلك فإن فكرة الحب الصافى قد اتخذت مساراً تاريخياً فى غاية الغرابة : من المسيحية الأصيلة إلى الإسلام، ومن الإسلام إلى المسيحية ملفوفة بالمخاطر فى مرحلة العودة. ومما لا شك فيه أن عملية التبادل الحضارى والثقافى تلك كانت معقدة ومثمرة، فالنورانيون (ومعظمهم مرتد) كان يمكنهم الاطلاع على مصادر مسيحية قديمة لتبرير تشبثهم بهذه الصفة البطولية للحب. فالفكرة مسيحية إذن، ولكن بعد ثمانية قرون إسلامية، وبعد تطويرها على يد النورانيين المرتدين أصبحت غير مقبولة فى إسبانيا. فهل هذا هو السبب فى عدم ذكر مؤلف السونيت لاسمه؟

إذا وضعنا فى الاعتبار التأثير الإسلامى كعامل حاسم فى ظهور الموضوع بين النورانيين، استطعنا تفسير ظاهرة أدبية أخرى خاصة بإسبانيا وهى : ذيوع فكرة الحب الصافى فى أدب القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعلى هذا فإن المؤلف المجهول للسونيت لم ينفرد وحده بإثارة الموضوع. ولقد خصصت «سيستر مارى ثيريا» جزءاً كبيراً من كتابها للتحقق من وجود الموضوع فى الأدب الإسبانى، ولكنها أغفلت

احتمال التأثير الإسلامي وحاولت شرح هذه الظاهرة الفريدة باعتبار أن المسيحية في إسبانيا عندما وجدت نفسها في موقف الدفاع ضد تيارات خارجية، تقوقعت داخل الجدران المحلية ونفضت الغبار عن أفكار عقائدية تنتسب إلى منابع المسيحية الأولى مثل فكرة الحب الصافي هذه. ومن جهتنا، اعتماداً على ذيوع الموضوع بين المسلمين الذين قضوا في إسبانيا قرابة الثمانية قرون، فإن السبب يرجع أساساً إلى تأثير التصوف الإسلامي في نظيره الإسباني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[٤٢].

ويطرح السؤال التالي نفسه: كيف تم هذا الاتصال الحضاري بين التصوف الإسلامي والمسيحي خلال القرن السادس عشر؟.

يرى «آسين بلاثيوس» أن الاتصال قد تم عن طريق الموريسكيين الذين بقوا في إسبانيا خلال القرنين ١٦، ١٧. كما يعتقد بأن التصوف الشاذلي إذا كان قد ظل موجوداً بين مسلمي تونس فلابد وأن يكون كذلك بين الموريسكيين في إسبانيا. ولا يشكك نقاد مثل «لويس مسيجنون»، «بول فيا»، «رينولد نيشولسن» و«جون باوروزي» في أوجه الشبه التي اكتشفها «آسين» بين التصوف المسيحي (وخاصة عند سان خوان دي لاكروث) والتصوف الإسلامي، ولكنهم لم يتفقوا على الطريقة التي تم بها هذا الاتصال التاريخي. ولقد حاولنا تفسير مشكلة الالتقاء الحضاري تلك، والتي أسدل عليها الستار بعد موت المستعرب الكبير «آسين بلاثيوس»، في كتابنا عن «سان خوان دي لاكروث والإسلام»[٤٣].

ولكن لنعد مرة أخرى إلى السونيت، والذي أدى اهتمام الكثير من الكتاب بما يحتوي عليه من أفكار إلى زيادة خطورتها مما حمل مؤلفه على تفضيل عدم ذكر اسمه. ولقد تعرض للموضوع عدد لا بأس به من الكتّاب، سواء كانوا علمانيين أو رجال دين - أغلبهم مرتد - نذكر منهم «دييجو دي إستيا»، «سانتا تيريزا دي خيسوس»، «سان خوان دي

لاكروث»، «ب. نيريمبيرج»، «فراى لويس دى جرانادا»، «خوان دى ثوماراجا»، «فراى أجوستين أنتولينس، «سان إجناثيو دى ليولا»، حتى سرفانتس. وتجدر الإشارة إلى أن عدداً من المتحمسين البارزين لفكرة الحب الصافي - «خوان دى أسونا»، «خوان دى بالدس» - قد طاردتهم محاكم التفتيش لصلتهم الأكيدة بحركة النورانيين والتى ورثوا عنها الاهتمام بالموضوع. فبالدس، والذى انتظر - على ما يبدو - النفى إلى إيطاليا ليعرض آراءه بحرية كنورانى، كان يعمل خادماً عند «دييجو لويث باتشيكو» (ماركيز بيينا) واستمع فى قصره إلى أفكار «ألكاراث»، الذى كان يشتغل أيضاً بالخدمة فى نفس القصر. ولذا فليس من المستغرب أن يهدى «خوان دى أوسنا» كتابه (أبجدية الروحانيات) إلى ماركيز «بيينا»، نصير وحامى طائفة الفرنسيسكان. أما «خوان دى أبيلا، والذى يشير إليه كثيراً «باتايو» كأحد المتحمسين لفكرة الحب الصافى والذى قبضت عليه محاكم التفتيش بتهمة النورانية، فإنه كان يمارس الصلاة الذهنية وفى الظلام (٤٤) على شاكلة ما كان يفعله الشاذليون. وبالنسبة «لرايموندو لوليو» فيورد «هاتسفيلد» فى بحثه المذكور احتمال نسبة السونيت إليه. ونحن نختلف معه فى هذا، لاعتقادنا بأن «لوليو» واحد من كثيرين تعرضوا لموضوع شائع عقائدياً. ولا يخفى على أحد أن «لوليو» قد اعترف فى كتابه (بلانكيرنا) بتأثره بالمتصوفة وأنه يتسلهم من أشعارهم الصوفية. وبالإضافة إلى وجوه الشبه التى ذكرناها بين الشاذليين والنورانيين فإن الكُتّاب المشار إليهم من قبل قد لاحظوا أوجه شبه أخرى عديدة لا يتسع المجال لعرضها الآن لأنها تحتاج لبحث مستقل.

ويمكن أن نربط - وهذا مجرد تكهن - بين ذيوع موضوع الحب الصافى وانتشاره فى إسبانيا وبين ظهوره فى فرنسا خلال القرن السابع عشر حتى وصل إلى ذروته فى المجادلات التى تمت بين «كاموس»

و«سيرموند»، و«فنلون» و«بوسيه». وإثبات هذه الصلة صعب للغاية ويحتاج لبحث على حدة. وربما يفيد في هذا المقام، كنقطة ارتكاز، تعليق «هنرى بريموند» (المرجع المذكور، ص٧٠) على مرسوم ١٦٢٣م والذى يدين خلية جديدة للنورانيين حين يقول: «لقد قرأت المرسوم الذى يحاكم هذه الطائفة، والذى ترجم وذاعت ترجمته في هذاالجانب من جبال البرانس، إنه مرسوم غريب ولكن بريقه سيحدد مسار تاريخ النورانية الفرنسية خلال القرن الثامن عشر...».

لقد فر من بقوا أحياء من حكم محكمة تفتيش أشبيلية إلى «فلاندس»، ومن هناك «ذهبوا إلى بيكاردى أولاً، ثم إلى باريس وإلى جميع أنحاء فرنسا بعد ذلك» (المرجع السابق، ص٥٧ - ٥٨) [(٤٥)].

كما تنبغي الإشارة إلى أن «كاموس»، أحد الأقطاب الفرنسيين المدافعين عن الحب الصافي، كان تلميذ «فرانثيسكودى سالس» المفضل. وعلى الرغم من أن كثيراً من اليسوعيين (أغلبهم فرنسيون) قد هاجم موقف «كاموس»، إلا أن الفقرة رقم ١٧ من اللائحة التأسيسية لجماعتهم تدافع بوضوح عن الحب الصافي: «طاعة الله لذاته مقدمة على طاعته خوفاً من العقاب أو طمعاً في الثواب» (المرجع السابق، ص٢١٤). ومن هذا المنطلق لا يستغرب اتهام «سان إجناثيو» بالنورانية.

ولذا فمن الممكن تفسير سر مجهولية مؤلف السونيت، والتى تحتفى أبياته الجميلة بنوع من الحب المسيحى فُقدت الثقة فيه عندما عالجها التصوف الإسلامي والنورانيون. وعلى هذا فإن مجهولية السونيت مقصودة ومتورطة كما فى حالات أخرى كثيرة فى الأدب الإسبانى، نذكر من بينها: كتاب الأرستقراطى النورانى «خوان دى بالدس» «حوار فى العقيدة المسيحية» والذى صدر عام ١٥٢٩م. وأيضاً مؤلفات المرتد «فرناندو دى روخاس» والذى رصد حياته الاجتماعية المضطربة «ستيفن جيلمان» فى كتابه: «فرناندو دى روخاس الإسبانى» وكتاب «لاثاريو دى

تورمس» والذى لم يعرف مؤلفه حتى الآن، وكتب «أبيانيدا» الخبيثة الهدف. مثلما صدرت مجهولة قصائد «مينجو ريبولجو» المتورطة، ومثلما أجبر «سان خوان دى لاكروث» على ترك التوقيع على أعماله بسبب الخطورة التى كانت تلاحق كل كاتب ورع فى العقود الأولى من القرن السابع عشر. ولقد ظهرت قصائده بدون توقيع فى كتاب «أنطونيو دى روخاس» «حياة الروح والصلاة الخاصة والاتحاد مع الله»[٤٦] والذى يحوى بين دفتيه أول طبعة ظهرت حتى الآن للسونيت. ولم يجرؤ «أجوستين انطولينث» على ذكر اسم «سان خوان دى لاكروث» عندما قام بالتعليق على قصائده الرئيسية، كما لم تجرؤ على ذلك أيضاً الراهبة «ثيثيليا دل ناثيمينتو» وهى تلميذة وفية له، فلم ينل من وقعوا بأسمائهم على أفكار دينية مثار جدل سوى الاضطهاد: ويشرح «باتايو» نفسه كيف أن الروحانية الطليعية لكل من «خوان دى أبيلا»، «فراى لويس دى جرانادا» و«خوان دى بالدس» قد راحت ضحية أحكام ١٥٥٩. ولقد استمر الخطر وتزايد فى بعض الحالات خلال القرن السابع عشر. ففى عام ١٦١٦، حكم على الراهب خيرونيمو دى لامادرى دى ديوس» بالارتداد بعد اتهامه بالنورانية لأنه نسب إلى نفسه موضوعاً صوفياً يقل خطراً عن أى موضوع من الموضوعات التى تطرق إليها «سان خوان دى لاكروث» و«سانتا تيريزا»[٤٧]. ونعتقد أن مؤلف السونيت قد اعتمد على أسباب وجيهة عندما قام بإخفاء اسمه - ربما للأبد - لدرء المتاعب المحتملة. وبالإضافة إلى غموض موضوع السونيت وخطورته، يبدو أن الاتجاه بهذا النوع من الحب المتطرف إلى المسيح قد قصد به إحياء أفكار إسلامية. وعلى أية حال فإنه يعتبر نموذجاً جديداً «للفن المدجن» ودليلاً آخر على الخصوبة الفنية والثقافية فى إسبانيا خلال القرن السادس عشر والسابع عشر ●

حواشى الفصل الخامس

١- Leo Spitzer (no me mueve mi Dios...) NRFH, VII (1953), p.611.

٢- حاول «كارول جونسون» فى مقاله عن السونيت (NRFH, XIX, 1971, pp.383-388) التقريب بين وجهة نظر كل من «ليوسبتشر» و«مارسيل باتايو». و«باتايو»، كما سنرى فيما بعد، بعد أن رأى أن مجهولية السونيت يمكن أن ترجع إلى الخوف من الاتهام بالنورانية عاد وأكد فى نهاية بحثه:
(EL Anónimo del soneto: No me mueve mi Dios..., en Varia Lección de Clásicos espanoles, Madrid, 1946, pp.419-440) على أن مجهولية السونيت ليس سببها الخوف من الاتهام بالنورانية وإنما جاءت عرضاً فلا يجب أن تثار حولها المشاكل. ولا ندرى لماذا توقف «كارول جونسون» عند الرأى الأول لـ«مارسيل باتايو».

٣- Helmut Hatzfeld (Influencia de Raimundo Lulio y Jan Van Ruysl-breck en el Lenguaje de Los misticos espanoles), en Estudios Literarios Sobre mistica espanola, Madrid, 1968, pp.35-119.

٤- Sister Ciria Huff, The sonnet (No me mueve, mi Dios...) Its theme in Spanish tradition, Washington, 1948, pp.37-38.

٥- Georgius Schurhammer S.I. y Josephus Wicki, S.I., Epistolae S. Francsci Xaverii aliaque eius acripta, t.2, Roma, 1945, p.535.

٦- A.M. Garreno Fray Miguel de Guevara yel Célebre Soneto "No me mueve mi Dios, para Quererte", México 1915, p.33.

٧- Marcelino Menéndez Pelayo, (La poesía mistica en Espana), en Estudios de Critica histórica y literaria 11 Buenos Aires, 1944, p.39.

٨- En Beitrage Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Munsters 1908.

٩- Dictionnaire de Spiritualite. Ascetique et mystique. Doctrine et histoire, t.2, Paris p.611.

١٠- «... من بعد نهاية الحروب الدينية وحتى يومنا هذا، باريس، ١٩٢٩».

١١- عند «باتايو» الحق عندما أشار فى بحثه إلى عدم معالجة الموضوع فى كتاب «سيستر مارى ثيريا» المعالجة الكافية: «من الغريب أن تشير سيستر مارى»

إشارة عابرة فى حاشية من حواشي كتابها إلى ظهور الموضوع على يد المؤرخ جوانفيل (المرجع المذكور، ص٤٢١).

١٢- Robert de Clari Villehardouin, Joinville, Froissant Gommynes Historiens et chroniqueurs de moyen, ́âge, Bruxelles, p.299.

١٣- Émile Dermenghem, (Essai sur, La Mystique Musulmane (Prolo- go a Léloge du vin o Al Khamriay de Ibn Al Farid), Paris 1931, p.31.

١٤- A.J. Arberry, Sufism, An Account Of the Mystics of Islam, London, 1986, p.43.

١٥- Farid al-Din Attar, Muslim Saints and mystics, Episodes From the Tadhkirat al-Auliya, Memorial of the Saint, tr A.J.Arberry, London, 1966, p.48.

١٦- فريد الدين العطار، المرجع المذكور، ص٥١.

١٧- Margaret Smith (op. cit., p.102) (Cita el Qut al-qulup, 111, p.57)

١٨- El Islam Cristianizado. Estudio Del (Sufismo) a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid 1931, 1981 2, p.249.

١٩- بغداد، ١٩٦٧، ص١٠. أشكر للمؤلف وأستاذ جامعة هارفارد الزائر خلال عامى ١٩٧٤ - ١٩٧٥، مساعدته القيمة. وأشكر أيضاً لزميله هارفارد القديمة - واسما الشورباشي - مساعدتها بالببليوجرافيا والترجمات.

٢٠- «شوهد الشبلى ذات مرة وهو يجرى ممسكاً بقطعة فحم مشتعلة»، فسألوه: «إلى أين أنت ذاهب؟» فأجابهم: «لأشعل النار فى الكعبة حتى يتوجه الناس إلى رب الكعبة وحده». وفى مرة أخرى شوهد ممسكاً بقطعة من الخشب مشتعلة الطرفين، فسألوه: «ماذا ستفعل بها؟»، فأجابهم: «أريد حرق الجنة والجحيم لكى يعبد الناس الله لذاته فقط».

٢١- Paul Nwyia, Exégése coranique et Langage Mystique Beyrouth 1970, p.205.

٢٢- Reynold Nicholsom Poetas y Místicos del Islam, México, 1945, p.116.

٢٣- انظر تحذير فريد الدين العطار (المرجع المذكور ص٣٧) من خلال الطرفة التى نسبها إلى ذى النون المصرى.

٢٤- Asir (op. cit, p. 247) cita la Tohfa (4 - 6), de ibn Arabi.

I hya, IV, 228-229, apud Asín Palacios, La espiritualidad de Alga- -٢٥
zel Y su sentido Cristiano, Madrid, 1935, P.497.

يستعين الغزالى بالعديد من الأساطير ليعضد بها وجهة نظره العقائدية.. وغالباً ما يكون المسيح هو بطل تلك الأساطير. أما الأسطورة التي نوردها هنا فبطلتها مجرد ورعة بسيطة: «ذهبت ورعة إلى حبان بن هلال، صاحب البصرة، والذى كان يجلس بين تلاميذه، وسألته: ما هو الكرم، من وجهة نظركم؟ الكرم هو أن تقدم ما تملك للآخرين بأريحية»، أجابوا جميعهم «هذا هو الكرم الدنيوى – ردت الورعة. لكن، ما هوالكرم فى حياة الروح؟» السخاء فى طاعة الله دون تأفف. «لكن – عادت للسؤال – هل تطمحون بطاعتكم لله الحصول على أى مكافأة كانت؟» «بالطبع نعم!»، أجابوها. «ولماذا؟» «لأن الله نفسه هو الذى وعد الحسنة بعشرة أمثالها» «سبحان الله! – تعجبت الورعة» – «إذا كنتم تقدمون حسنة وتأخذون عشرة أمثالها، فأين يكمن كرمكم؟» «بالنسبة لى، فإن الكرم يكمن فى طاعة الله بسخاء، والاستمتاع بطاعته دون انتظار مكافأة على ذلك، ودون اهتمام بما يريد أن يفعله الله بنا. ألا تخجلون لمعرفة أن قلوبكم تطمح فى الثواب؟ إن هذا التصرف قبيح حتى بالمقاييس الدنيوية».

Ihyá, 111, p. 179 apud Asín Palacios op. cit p.250.

Asín Palacios, Sádilies y alumbrados. ALAndalus XIV (1949), p.19. -٢٦

Ibid., Al Andalus XV (1950), p.22. -٢٧

M. Bataillon, op. cit. p. 427. Cita el Edicto de los alumbrados de To- -٢٨
ledo (A.H.N.M) Madrid, Inquisición, lib, 1299, f.552 r, prop, núm.1).

Los Alumbrados. Orígenes y filosofía 1525-1559, Madrid, 1972 -٢٩
p. 275. El autor maneja el manuscrito n 14 del A.H.N.M Sec de la
Inquisición.

Fray Domingo de Santa Teresa, O.C.D, Juan de Valdes Su Pensamiento -٣٠
religioso y Las Corrientes espirituales de su época, Roma, 1957, p.35.

Juan de Valdes Y el pensamiento religioso europeo en Los siglos -٣١
XVI y XVII, México, 1958 p. 68.

(La espiritualidad espanola del siglo XVI. En torno a Varios li- -٣٢
bros recientes sobre Miguel Servet y los alumbrados, Ins, 1947,
num. 325. p.14.

٣٣- Historia de los heterodoxos espanoles, Madrid, 1944, p.213.

٣٤- Erasmo y Espana, trad. de A. Alatorre, F.C.E, México Buenos Aires 1950, p.572.

٣٥- Lamentaciones, Bruselas, 1611, p. 174 Apud Antonio Márquez. op. cit p.82.

٣٦- Asín Palacios, art. Cit. AL-Andalus XIII (1948), p.267.

٣٧- Ibid. XIV (1949), p.8.

٣٨- المرجع المذكور، ص٢٥٥. ومن ضمن الملامح الإسلامية أيضاً - والتى لم يفطن إليها النقاد - الحضور المتميز للمرأة فى الروحانيات الإسبانية خلال القرن الذهبى: نورانيات، تقيات، قديسات مصرح لهن من الكنيسة. ويجب أن نشير هنا إلى الوضع المتميز الذى تشغله المرأة فى تاريخ التصوف الإسلامى. انظر - من بين كتابات أخرى - كتاب «مارجريت سميث» المذكور: Rabi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam.

٣٩- Domingo de Santa Teresa (op. Cit. p.40).

٤٠- A. Márquez (op. cit. p.104).

٤١- حركة النورانيين كان يتألف معظمها من مرتدين (كانوا فى الأصل مسلمين أو يهود ثم اعتنقوا المسيحية). وتوجد وثائق تبرهن على أن «ألكاراث» كان مرتداً يهودياً. فلماذا اشتغل إذن بأفكار قريبة من روحانية الإسلام؟ إنها مسألة تحتاج لدراسة. ومن الراجح أن هؤلاء المنيوذين ونصف المرتدين كان يستهويهم الاشتغال بأى روحانية مفتوحة وغير متعصبة. والتصوف هو أحد هذه الروحانيات لأنه يهتم بتفسير العلاقة بين الروح والله متخلياً عن النظرة العقائدية الضيقة. ومن المحتمل أن المرتدين اليهود قد احتضنوا مبكراً هذه الأفكار الشاذلية، كما احتضنوا فيما بعد أفكار «ايراسمو» و«لوتيرو».

٤٢- ظهر موضوع الحب الصافى فى إيطاليا أيضاً: فلقد تحدث عنه «فراى برناردينو أو تشينو» فى موعظة شهيرة أثارت اهتمام تلميذة «بالديس» «جيوليا جونثاجا». والموضوع - حسب رأى «باتايو» - «بلغ أوجه فى إيطاليا بين الروحانيين المتأثرين بـ«خوان بالديس» (Varia Lección p.423) فهل صدّر «بالديس» (من بين آخرين) الموضوع إلى إيطاليا أم أنه وجد فيها اتجاهاً روحانياً مشابهاً؟ إن الإجابة على هذا السؤال تحتاج لدراسة خاصة.

٤٣- فى هذه الدراسة المنشورة فى NRFH, XXIV, 1957, pp.243-266 تتفق وجهة نظرى مع نظريات «آسين بلاثيوس». ومن جهة أخرى فقد استطعت فى

دراسات أخرى شرح وإلقاء الضوء على أبحاث «آسين» حول الآثار الإسلامية الهامة في الأعمال الأدبية الإسبانية.

٤٤- Juan de Avila, obras Completas, 2 ts, Madrid, 1952.

٤٥- ربما لم يتجاوز «ميننديث بلايو» الحقيقة عندما تصور أن السونيت قد أثر بطريقة ما في أيديولوجيات التصوف الفرنسي.

٤٦- تاريخ الطبعة الأولى هو ١٦٢٨. ويستعمل «باتايو» الطبعة الثانية التي ظهرت في مدريد عام ١٦٣٠ والتي تحتوي على السونيت. ولقد عاد السونيت إلى الظهور مرة أخرى في طبعة لشبونة عام ١٦٤٥. ومع ذلك، يلاحظ «باتايو» أن السونيت لم يظهر في الطبعة الفرنسية عام ١٦١٦ ولا في طبعة ١٦٧٠. ولقد أبدى «باتايو» دهشته لعدم محاولة ترجمة السونيت في فرنسا.

ومن جانبنا نقول لـ «باتايو» أنه لا داعي لهذه الدهشة لأن محاولة ترجمة السونيت في فرنسا كانت تنطوي على مخاطر كبيرة في ذلك الوقت الذي احتدم فيه الجدل بين «كاموس» و«سيرموند»، وبين «فنلون» و«بوسيه».

٤٧- Gerald Brenan, (the alumbrados), apéndice 11 de su libro Saint John of the Cross. His life and poetry, Cambridge University Press 1974, p.198.

الفصل السادس

تاريخ زوال عالم: الأدب الأعجمي الموريسكي

... لم نكن في حالة تسمح
بمعسول الكلام ولا مليحه.
(فتى «أريبالو»)

شهدت شبه جزيرة ايبيريا ، بعد استيلاء قوات طارق بن زياد عليها عام ٧١١ ، أزهى المظاهر الحضارية للإمبراطورية الإسلامية الشابة . فقد قدم مسلمو الأندلس أو المغرب (حسب التسمية التى أطلقت فيما بعد على إسبانيا) ، فى انسجام بيئى أصيل يطاول مراكز الحضارة الرئيسية - دمشق ، بغداد - (وخاصة أثناء الخلافة القرطبية فى القرن الحادى عشر) إنتاجاً مدهشاً فى كل مجالات المعرفة : الفلك ، القانون ، الفكر ، الفنون الجميلة . ونسوق على سبيل المثال - من بين حالات أخرى عديدة - الأبحاث الفلسفية والغزلية لابن حزم القرطبى ، والتصوف الرفيع لابن عربى المرسى ، وابن عباد الرندى ، والأعمال الشعرية الغزيرة لملك أشبيلية المعتمد بن عباد (١٠٤٠ - ١٠٩٥م) الذى كان يغمر نهر الوادى الكبير بالأضواء أثناء عقده للأمسيات الشعرية والموسيقية على ظهر بواخر تشق عباب النهر ليلاً وهى مزدانة بالمصابيح .

لقد كان هذا الشعب العظيم والمأساوى (١) (ذكرنا فى الفصل الأول بعضاً من أوقاته الهنيئة) يعيش فى وئام وسلام مع المسيحيين واليهود خلال القرون الوسطى وفى غمار ما يسمى بحرب الاسترداد ، ولأسباب تاريخية ، سياسية واقتصادية - كانت محل اهتمام العديد من المؤرخين ولا يسمح المجال بالتعرض لها الآن - انفرط عقد هذا الوئام بين الطوائف الثلاث على أرض شبه الجزيرة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر (خاصة بعد طرد اليهود والاستيلاء على غرناطة عام ١٤٩٢) وبدأ نجم الحضارة الإسلامية والثقافة العبرية فى الأفول والاندماج القهرى فى المسيحية الغربية . ولقد تم امتصاص كل مجموعة - أو سلالة ، حسب تسمية «أميريكو كاسترو» - بطريقة مختلفة : وفى هذه النقطة تحدث

الكثيرون أيضاً ومع ذلك فمازال الموضوع بحاجة إلى المزيد من الجهود. وسنكتفي في بحثنا هذا بالحديث عن التصفية النهائية للشعب الإسباني المسلم، والذى ظل أفراده - على الرغم من عملية التنصير الإجبارى بعد الاستيلاء على غرناطة[٢] - محتفظين بتماسكه كشعب حتى لحظة طردهم من إسبانيا عام ١٦٠٩، ولم يقض على هذا الشعور بالتماسك هزيمة البشرات (Alpujarras) ولا عمليات الترحيل الجماعى التى تلتها إلى شمال إفريقيا (١٥٧٠ - ١٥٧١) والتى حاول بها فيليب الثانى سرعة الإجهاز عليهم سياسياً ودينياً وحضارياً[٣]. وكما أشار - من بين آخرين - كل من «ماريا سوليداد كراسكو»، «فرانثيسكو ماركيز بيانويبا»، «ميجيل إريرو» و«جورج أ. شيلاى» فقد تزعم هؤلاء التعساء أحفاد العرب الإسبان، المسمون بالموريسكيين، الأدب الإسبانى فى عصره الذهبى فى صورة أفراد مثاليين أحياناً أو منحطين أحياناً أخرى. وخارج نطاق الأدب، لا نجد سوى مخلوقات تعيسة مندمجة نصف اندماج فى المجتمع المسيحى، على عكس رفقائهم فى الاضطهاد وهم اليهود الذين ارتدوا - بحق أم لا - واندمجوا تماماً فى المجتمع الإسبانى وواصلوا إنتاجهم الفكرى أمثال «فرناندو دى روخاس» «فراى لويس دى ليون»، «سانتا تيريزا دى خيسوس»، «خوان لويس ييبس» الأخوان «بالدس»، «ماتيو أليمان» وآخرون[٤]. ووجد الموريسكيون، الذين لم يندمجوا تماماً فى حضارة ودين الحاكم المنتصر ولم يفروا إلى البلاد الإسلامية، أنفسهم مجبرين على التخفى فى نفس الوقت الذى صدرت فيه ضدهم عدة قرارات تحاول تصفيتهم كشعب.
وهكذا فإن ممارسة الشعائر الإسلامية قد تم تحريمها بموجب مراسيم سنة ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٢٤، ١٥٢٦م، وبمقتضى مرسوم ١٥٦٧ (والذى احتج عليه بشدة الفارس الموريسكى فرانثيسكو نونيث مولاى») تم

تحريم استعمال اللغة العربية ومصادرة الكتب المدونة بها «من أى نوع وصنف»[٥].

ولكن هؤلاء الموريسكيين، الذين تحولوا إلى أقلية مضطهدة ومحكوم عليها بالاستئصال، أنتجوا أثناء محنتهم الجماعية - وربما بسبب ذلك - أدباً رفيعاً لم يحظ حتى الآن إلا بالقليل من الدراسة وهو «الأدب الموريسكي أو المدجن». وكما أشرنا فهو أدب أنتج في الخفاء ولم يُكتشف إلا بعد طرد الموريسكيين عام ١٦٠٩ بمدة طويلة اكتشف عام ١٧٢٨ عدد من المخطوطات مخبأة داخل جدار سحرى بإحدى بيوت «ريكلا»[٦]، كما تم العثور على مجموعة ضخمة من المخطوطات عام ١٨٨٤ عندما تهدم بيت في «ألموناسيدى دى لاسييرا» بمحافظة سرقسطة[٧]. وأول ما يلفت النظر في هذا الأدب - ومعظمه غير مطبوع ومُوزع بين المكتبات الإسبانية والشرقية والأوروبية[٨] - هو طبيعية المهجنة[٩]: فالمخطوطات مكتوبة بالإسبانية (أو بلغات لاتينية أخرى مثل البرتغالية أو البالنسية) ولكنها تستخدم الحروف العربية بدلاً من الحروف اللاتينية، وهذه ظاهرة أدبية تدعو إلى التأمل: فقسط كبير من الأدب الإسبانى في العصر الذهبى لازالت وجهته شرقية وفي حاجة إلى الاستعراب - أو معرفة الأبجدية العربية على الأقل - لكى نتعرف عليه. وقد تم في القرن التاسع عشر فك رموز بعض المخطوطات على يد رواد كبار في هذا المجال أمثال «باسكوال جيانجوس»[١٠] و«إدواردو سابدرا»[١١]، وعلى يد آخرين في بداية القرن العشرين أمثال «خوليان ريبيرا» و«ميجيل آسين بلاثيوس».

وفي السنوات الراهنة تلقى دراسة الأدب الموريسكى عناية متخصصين بارزين أمثال «ل. ب. هارفى»، «ميرثيدس جارثيا أرينال» «مانويلا ماتشارس دى ثيرى» «أوتمار هيجى»، «لويس» و«دينيس كلارديلاك»،

وعلى وجه الخصوص «ألبارو جالمس دى فوينتس» والذى نشر فى سلسلة «جريدوس» مجموعة من المخطوطات التى قام بنسخها[١٢].

وعندما بدأت الدراسات حول الأدب الموريسكى فى القرن التاسع عشر، عُقدت آمال كبيرة على إمكانية اكتشاف لآلىء مطمورة من الأدب الإسبانى، وعلى سبيل المثال نشير إلى هذه الكلمات التى جاءت على لسان «سيرافين كالدرون» عندما عُين أستاذاً للغة العربية فى مجمع مدريد عام ١٨٤٨:

«يمكن القول بأن الأدب الموريسكى بالنسبة للأدب الإسبانى كمثل الآداب الهندية القديمة، التى لا تزال محل اكتشاف، تنهل من ثرائها الضخم الأيادى التى تسارع بالامتداد إليها»[١٣].

وعلى الرغم من أن المستشرق الأمريكى «جيمس. ت. مونرو» يعقد آمالاً مشابهة فى كتابه «الإسلام والعرب فى إسبانيا» (ليدن، ١٩٧٠) إلا أن «هارفى» يعترف بصدق مقولة «ميننديث بلايو» حينما أعلن «أن حجم الآمال المعقودة مازال أكبر بكثير مما تُوصل إليه حتى يومنا هذا» (المرجع السابق، ص٦). ونعتقد أن لهارفى كل الحق فيما يقول: حيث أن الدراسات التى أجريت على المخطوطات الموريسكية (الموجودة فى المكتبة الوطنية، المكتبة الملكية، الأكاديمية الملكية للتاريخ ومركز الدراسات العربية بمدريد، وبالمكتبة الوطنية بباريس، ومكتبة إكس إن بروفانس، ومكتبة كمبردج بانجلترا) وعلى البيليوجرافيا الأساسية لهذا الأدب تؤكد فى مجملها على أنه أدب يخلو من شخصيات عظيمة وأن معظمه عبارة عن ارشادات ونصائح. وتهتم المخطوطات بوجه عام بتدوين شعائر ومعتقدات إسلامية أخذت فى التلاشى، وتسجيل ردود على المعتقدات المسيحية يتبين منها - على حد تعبير «لويس كارديلاك» (الموريسكيون والمسيحيون، باريس، ١٩٧٧) - مدى ما وصلت إليه

من ضحالة بالمقارنة بالمجادلات الرفيعة لابن حزم القرطبى والهاشمى و«فراى أنسيلمو دى تورميدا» فى العصور الوسطى. كما تكشف المخطوطات عن اهتمامات أخرى للمجتمع الموريسكى: مدونات قانونية، سحر وشعوذة، وصفات طبية، تنبؤات، إرشادات بكيفية التصرف عند الوقوع فى أيدى محاكم التفتيش، وثائق تصف حالتهم كمضطهدين، أزجال فى مدح الرسول ﷺ، إلى جانب قصائد أخرى تحاكى أشعار «لوبى دى بيجا». ومن وجهة النظر الفنية - وبالمقارنة بالإنتاج الأدبى الإسبانى فى العصر الذهبى - يمكن القول بأن الأدب الموريسكى يشتمل أحياناً على بعض نماذج أدبية فى غاية الروعة، مثل تلك التى تشتمل عليها بعض قصص الفروسية والملاحم (وعلى وجه الخصوص أسطورة «قصر الذهب» والتى نقلها «جالمس دى فوينتس» فى مؤلفه: (كتاب المعارك، مدريد، ١٩٧٥) وبعض قصائد محمد رمضان[١٤] والشعراء التى قامت بدراستهم «مانويلا مانثنارس دى ثيرى»[١٥].

وعلى الرغم من عدم اطلاقنا العنان للتفاؤل بشأن الأبعاد الفنية للأدب الموريسكى، إلا أننا نعتقد أن مؤلفيه المجهولين يستحقون مكاناً بارزاً داخل أدب العصر الذهبى الإسبانى لأنهم ينتسبون إليه دون شك. فمخطوطاتهم المكتوبة بحروف عربية، والتى تعرفنا على أسرارها حديثاً، تفصح عن قيمة أدبية كبيرة إذا قُرأت باهتمام ومن منظور معين: فمن خلالها نشاهد - بكرب وإشفاق شديدين - استئصال شأفة شعب ومحاولته اليائسة لكبح جماح سير التاريخ الذى يحدق به. والمؤلفون الموريسكيون هم كتبة تاريخ شعب يلفظ أنفاسه الأخيرة. وعلى العكس من مؤرخى عوالم الهنود الأصليين - منذ «كريستوفال كولبس» فى «يومياته» وحتى «برنال دياث دل كاستيو» و«لويث دى جومارا» -

الذين حدثونا عن تأسيس وخصوبة[١٦] عالم جديد من خلال لغة تكفى بالكاد لرواية خبراتهم (حسب الدراسات اللماحة لكل من «مانويل ألبار»[١٧] و«ستيفن جيلمان»[١٨]، فإن المؤرخين الموريسكيين يصفون لنا إحساسهم التدريجي بالمصيبة الحضارية من خلال لغة تتآكل أطرافها يوماً بعد آخر. فهى وثيقة مأساوية مؤثرة، وفى هذه الصفة تكمن إحدى قيمها الهامة ليس على المستوى التاريخى فحسب بل أيضاً - كما سنبين فيما بعد - على المستوى الأدبى. والأدب الموريسكى جدير بالدراسة شأنه فى ذلك شأن «يوميات» كولمبس و«التاريخ الحقيقى لاحتلال العالم الجديد» لدبرنال دياث دل كاستيو» وإن كانت الأسباب مغايرة: فأسباب دراسة كتابى «كولمبس» و«دل كاستيو» تكمن فى أنهما يتحدثان عن تأسيس عالم جديد على خلاف الأدب الموريسكى الذى يتحدث عن زوال عالم تلاشت ملامحه.

ومن المصادفات الغريبة أن إسبانيا فى نفس الوقت (القرن ١٦) الذى كانت تستعمر فيه أمريكا كانت تحاول إخماد البقية الباقية من ريح الشرق. وسنحاول فيما يلي دراسة التطور البطيء لحظة القضاء على الموريسكيين الإسبان، ومن خلال الاهتمام بالمخطوطات اليائسة، ذات الموضوعات الدينية [١٩]، والتى كان يحاول مؤلفوها مجابهة التاريخ والاحتفاظ بالإسلام حياً خارج حدود القانون، لأن التحريم الرسمي كان قد شمله، كما ذكرنا آنفاً، مع بداية القرن السادس عشر[٢٠].

إن أول محنة تعرض لها «المؤرخون» الموريسكيون هو عدم استطاعتهم مزاولة حرفة الأدب، أو التبشير الدينى، أو تسجيل نكبتهم بلغة أسلافهم: العربية الفصحى. فاللغة العربية سرعان ما نساها الموريسكيون: يعترف «فرانثيسكودى أسبينوسا» أمام محكمة التفتيش

بأنه «لا يعرف من العربية سوى الحمد لله رب العالمين ولا يدرك حتى معناها» (جارثيا أرنال، المرجع المذكور، ص ١٠٣). وبالطبع فإنه في حالات مثل تلك الحالة ربما يحاول المُحاكمون إخفاء معلوماتهم عن اللغة العربية والدين الإسلامي بقصد الفرار من العقاب. ولكننا عندما نطلع على المخطوطات الموريسكية نجد أن الوضع لا يختلف كثيراً: يشكو عيسى بن الخبير - فقيه ومفتي مدجني مدينة شقوبية - في كتابه «جملة الوصايا الرئيسية في الشريعة والسنة» (١٤٦٢) من أن مدجني قشتالة لن يستطيعوا فهمه إذا كتب لهم بالعربية. لقد تقلصت معرفة الموريسكيين للغتهم المقدسة على حروفها التي يكتبون بها الإسبانية[٢١]. وهذا في حد ذاته مأساة لاحدود لها ولذا لا يُستغرب شعور المسلمين بمرارة ضياع لغة القرآن ليس لأنها فقط لغة التراث بقدر ما لها من قيمة دينية حيث لا تتم شعيرة الصلاة إلا بها. ولذا يرى «أو. هيجي» (المرجع المذكور) أن المؤلفين يتشبثون بالأبجدية العربية لما لها من مكانة مقدسة في نفوسهم ونفوس قرائهم وليس لمجرد إحاطة أعمالهم بالسرية. ومن هذا المنطلق يشكو ساخطاً أحد المؤلفين الموريسكيين والذى وجد نفسه مضطراً إلى ترجمة مؤلفه «من العربية إلى الأعجمية» (سافدرا، المرجع المذكور، ص١٤٢):

«لا يوجد من أبناء ديننا من يعرف العربية التى نزل بها القرآن الكريم، أو يقدر على فهم تعاليم الدين إلا إذا شُرحت له بلغة غريبة كلغة هؤلاء المسيحيين - أنزل الله عليهم عقابه! - هؤلاء الكلاب الذين يعملون جاهدين لاستئصال شأفتنا. ولذلك أطلب المعذرة ممن سيقرأ ما أدونه من مكنون القلب، فما أردت إلا أن أمهد طريق الخلاص أمام المسلمين الأوفياء حتى ولو كان عن طريق وسيلة تعبير حقيرة ووضيعة»[٢٢].

وعندما تقع عيوننا على الجمل العربية القليلة التى تبتدئ بها

المدونات الموريسكية أو تختتم بها، أو على بعض الاصطلاحات الفقهية في ثنايا تلك المدونات نلاحظ أنها مليئة بالأخطاء (فغالباً ما تكتب اعتماداً على النطق)، وتزداد معالم المأساة وضوحاً إذا قارنا ما آلت إليه اللغة العربية على أيدى الموريسكيين بما كانت عليه لغة أجدادهم أمثال ابن عبد ربه وابن زيدون. ولنذكر بعض الأمثلة:

كتب المؤلف المجهول (أو الناسخ) للمخطوطة رقم ١٢٢٣، والمودعة بمكتبة إكس - إن - باروفانس، أول آية فى سورة الفاتحة معتمداً على النطق هكذا:

بسم الله الرحمان الرحيم

بدلاً من بسم الله الرحمن الرحيم

(الصفحة رقم ٤٤)

وعلى الرغم من أن الخطأ السابق ليس فادحاً إلا أنه يشير إلى عدم المعرفة بآية قرآنية هامة (تعادل فى الأهمية آية «أبونا الذى فى السماء» بالنسبة للمسيحيين) تتصدر المخطوطة.

ويتكرر نفس الخطأ فى أية أخرى من سورة الفاتحة بالمخطوطة رقم ٣٢٣٦، بمكتبة قصر مدريد، علاوة على حذف حرف الياء، حيث كتب:

الحمد الله رب العالمن

بدلاً من الحمد لله رب العالمين

كما نجد فى المخطوطة رقم XLV111 - الموجودة بمكتبة مركز الدراسات العربية، بمدريد، والتى لم يُحسن ناسخوها نقلها من الحروف العربية التى كتبت بها، ومع ذلك فهى ذات أهمية لغوية بالغة لأنها تميط اللثام عن الاستخدامات الصوتية، العربى منها أو المدجن، للغة الأندلسية - كلمات عربية كتبت هكذا: «حَلار»! «حَرَمْ» بدلاً من «حلال» و«حرام». وكما نرى فقد استبدل الناسخ حرف «اللام» بحرف

«الرّاء» في كلمة «حلال»، وهم بالتأكيد كانوا ينطقونها هكذا[٢٣].

والنماذج التى تبين مدى التدهور الذى وصلت إليه لغة القرآن تفوق الحصر: فلقد عثرنا – من بين حالات أخرى كثيرة – على أخطاء مشابهة فى «تفسير» فتى «أريبالو» (الصفحة رقم ١ من المخطوطة رقم ٥٧ والموجودة بمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد) وفى المخطوطة رقم ٧٧٤ بمكتبة باريس الوطنية. وعلى ما يبدو فإن الوقوع فى الخطأ كان هو القاعدة وليس الاستثناء.

إن الموريسكيين لم يعرفوا الكتابة الصحيحة للعربية فحسب بل إنهم كانوا يجهلون المبادئ الأساسية لقواعدها. ويمثل فتى «أريبالو» المذكور (وهو مؤلف موريسكى «ضليع» لأنه يدافع فى رسائله الدينية – التى سنتوقف عندها فيما بعد – عن الإسلام المحتضر فى إسبانيا) نموذجاً من نماذج التدهور المريع لما وصلت إليه العربية الفصحى. ولقد طلب منه أصدقاؤه، الذين يجهلون اللغة، أن يعلمهم شيئاً من العربية، وعندئذ ألقى عليهم فتى «أريبالو» درساً ينضح جهالة بقواعدها الأساسية:

«سألنى بعض الأصدقاء عن السر فى أننا نقول فى بعض الحالات اللهْ، وأحياناً اللهُ، وأحيانا أخرى اللهِ... وعليكم أن تفهموا أننا نقول اللهْ إذا أردنا أن نطلقها على الذات الإلهية فحسب، ومن يقول اللهُ كمن يريد أن تتبعها الرحمة على مهل، أما من يقول اللهِ فكمثل من يريد أن تتبعها الرحمة سريعاً» [٢٤].

ولم تكن اللغة الموريسكية التى هرب إليها أصحابها بمعزل أيضاً عن التدهور الثقافى الفاحش: ففتى «أريبالو» لا يدرك الكثير عن اللغة التى يستخدمها كما يتضح من إحدى «فتاويه» المثيرة للأسى. فهو يعتبر أن حروف اللين فى اللغة الموريسكية هى الألف والباء والجيم (وهذه الحروف – فيما عدا الألف – ليست كذلك حتى فى العربية): «حروف

اللين في اللغة المورسيكية هي الألف والباء والجيم، وبدون هذه الحروف الثلاثة لا يمكن كتابة كلمة موريسكية، لأن الحروف الأخرى يجب أن تكون مصحوبة بحروف اللين هذه..» (المرجع السابق، ص٧٧).

وفي مقابل عدم الأهلية اللغوية «للمؤرخين» الموريسكيين الذين كانوا يكتبون بعربية لا وجود لها ويتحركون في دوائر ضيقة للتعبير، نجد أن الإسبانية قد ازدادت ثراءً على أيدى مؤرخى العالم الجديد، والذين اضطروا - كما أشار كل من «ألبار» و«جيلمان» - إلى اختراع تعبيرات جديدة حتي يستطيعوا فض بكارة العالم الفائق الماثل أمامهم.

وتذكرنا شكوى «كورتس» من «عدم قدر اللغة» على وصف الحقائق الجديدة بشكوى الموريسكيين من عدم استطاعتهم التعبير عما يجيش بصدورهم[٢٥]:

«لا أستطيع أن أروى واحداً على مائة مما يمكن أن يُروى: ولكنى سأقص بقدر ما أستطيع بعضاً مما شاهدته، وأعلم أن التعبير الردىء لن يمنع من فرط الإعجاب، فالأشياء التى نراها هنا بأعيننا لا يمكن أن يتصورها عقل»[٢٦].

وعلى الرغم من تكرار الشكوى إلا أن «جيلمان» يعترف فى النهاية: «بوجود عملية إثراء ذاتى فى غاية الروعة... ولقد كشفت اللغة الإسبانية عن قدرتها الفائقة عندما وُوجهت بهذا التحدى السافر.. وليست المسألة مجرد التعبير عن شيء جديد بقدر ما هى مَحَكٌ لاستعمالات اللغة واستغلال لإمكانياتها إلى أقصى درجة ممكنة» (ص١٠٠).

وبالفعل، كما لاحظ أيضاً «ألبار»، فقد وجد مكتشفو العالم الجديد أنفسهم مضطرين عند وصف الطبيعة الأمريكية إلى تعبيرات لغوية مستوحاة من الإسبانية (وخاصة اللهجة الأندلسية، كما فى حالة «كولمبس») وتعتبر فى النهاية إضافة لها (المرجع المذكور، ص٣٥) وفى

كثير من الأحيان كانت تتم ترجمة الواقع الجديد من خلال الاعتماد على أسانيد أدبية في التراث الأوروبي بعامة. ويسوق «ألبار»، من بين أشياء أخرى، نموذج وصف الحوريات والذى جاء في «يوميات» «كولمبس»:

«.. عندما ذهب الأدميرال إلى نهر الذهب، .... رأى ثلاث حوريات خارجات من الماء، ولم يكن فائقات الجمال كما يصورهن الرسامون، بل إن وجوههن كانت أشبه بوجوه الرجال... وفي مرات أخرى شاهد بعضهن على ساحل «ماناجيتا»، في «غينيا» (ألبار، المرجع المذكور، ص٥٤).

لا شك أن كولمبس يتحدث عن «الماناتى»(*)، وقد رآه في عالم يكتنفه الغموض والسحر فأراد أن يصوره لغوياً فلم تسعفه اللغة وعندئذ لجأ إلى لفظ «الحوريات»، وقد اعترف هو بعد ذلك لرفائيل سانتشس قائلاً: «حقيقة لم أشاهد الحوريات التي نتخيلها» (المرجع المذكور، ص ٥٤).

ولقد درس «رامون إجليسيا» كيف اعتمد المكتشفون أثناء مهمتهم على أسانيد أدبية ينتسب كثير منها إلى قصص الفروسية (٢٧)، وتكثر الفقرات التي تبرهن على أن المكتشفين كانوا يصيغون اكتشافاتهم وخبراتهم الفائقة على غرار الأجواء السائدة في «الأماديس»(**)

(*) «الماناتى»: نوع من الثدييات يعيش بالقرب من الشواطىء الشرقية للأمريكتين، طوله خمسة أمتار، رأسه مستدير، قصير العنق، ضخم الجثة، رمادى الجلد، ذو شعر غزير، له زعنفتان مكان الذراعين تنتهى كل منهما بيد سليمة يمكن للأنثى أن تطوق بهما وليدها، ويتغذى على الأعشاب. (المترجم).

(**) أماريس دى جولا: من أشهر قصص الفروسية التي كانت منتشرة بإسبانيا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وأحداث هذه القصص تتسم بالخيال والمثالية: فأبطالها يقومون بأعمال خارقة، يحبون حباً مثالياً، يعيشون في أجواء شاعرية وغامضة.. المهم أن أحداثها لم تكن تمت =

«ثيليستينا» (*) وشخصيات «الرومانث» ويعتبر «جيلمان» تلك الإشارات الأدبية «كنوع من الاختزال»، «أو إحدى وسائل التغلب على مشكلة الاتصال» (المرجع المذكور، ص١١٠ - ١١١).

وعلى أية حال فقد اتسعت حدود اللغة الإسبانية باستخدام تلك الأسانيد الأدبية للتعبير عن حقائق العالم الجديد، كما أن مدلولاتها قد ازدادت ثراء. ومن جهة أخرى فقد أضيفت إلى اللغة ألفاظ جديدة (مثل «ماناتي» قارب - صغير من جذوع الشجر، خُص... الخ) مازال كثير من الباحثين حتى يومنا هذا - كما يشير «أرتورو تشيباريا فراري»(٢٨) - يحاول الكشف عن السر في اختيارها.

وعلى خلاف ما تقدم نجد أن العربية لم تتدهور فقط - كما رأينا - على أيدى المؤرخين الموريسكيين (والتى نادراً ما كانوا يستخدمونها)، بل إن المصطلحات والمفردات الدينية قد فقدت معناها الصحيح. فكلمة «تقية»، التى تطلق على المرتدين قسراً من المسلمين والذين يتظاهرون بقبول الديانة الجديدة على الرغم من عمران قلوبهم بالإيمان، لا تكاد تظهر فى النصوص الموريسكية (علماً بأن حالة الموريسكيين جميعاً تندرج تحتها). ويشير «كارديلاك» بأن الحالة الوحيدة التى وجدها مستخدمة فيها تختلف تماماً مع مدلولها الدينى الأصلى (وبالإضافة إلى كارديلاك فقد تعرض لدراسة هذه النقطة بالذات كل من «جيمس ت. مونرو» مرثيدس جارثيا أرينال» وكامل الشيبى). وقد استخدمت كلمة «تقية» فى مخطوطة S1 (ص١٠٢) والموجودة بمكتبة أكاديمية التاريخ

=للواقع بصلة، وقد شُغف بها الناس إلى حد الجنون مما دفع سرفانتس لتأليف «دون كيخوته» لمحاربة مثل هذا النوع من القصص من خلال التهكم والسخرية به - طبقاً لاعترافه (المترجم).

(*) ثيليستينا: مسرحية إسبانية هامة كتبت عام ١٤٩٩ أو ١٥٠٠ (المترجم).

الملكية، كاسم علم لأحد فاتنى النساء «ربما يكون لمجرد المداراة» (المرجع المذكور، ص ٩٩) [٢٩]. عندما زار جبريل مريم تملكها الفزع لاعتقادها بأن من يحادثها هو «تقية»: «وأخفت وجهها خائفة لاعتقادها بأنه تقية، ذلك لأنه كان يوجد رجل بهي الطلعة من بنى إسرائيل فى ذلك الزمان يُدعى تقية، ولم يكن ينظر إلى امرأة أعجبته إلا ووقعت فى حبائله...» (المرجع المذكور، ص٩٩).

عندما شرع الموريسكيون فى عملهم الجسيم لترجمة الحضارة العربية، التى بلغت أقصى درجات النضج فى شبه جزيرة إيبيريا خلال القرون الماضية وتدهور بها الحال أيام الموريسكيين إلى مجرد ذكرى باهتة، فإنهم استخدموا لغة فقيرة ذات مدلولات ضحلة ولا يمكن اعتبار المؤلفين الموريسكيين فقهاء للإسلام - وعلينا ألا ننخدع بتعصبهم الإسلامى حتى ولو كان صريحاً - لأنهم يفتقدون إلى معرفة المفردات اللغوية الناضجة للرموز الدينية وللتصوف الإسلامى السابق والتى حاولوا ترجمتها من خلال الكلمات الإسبانية المدجنة. ولقد قام بعض المستعربين - من بينهم «لويس سيجنون» (دراسة حول أصول المفردات الفنية للتصوف الإسلامى، باريس، ١٩٢٢)، «بول نيا» (القرآن ولغة التصوف، بيروت، ١٩٧٠)، «إميل درمنجم» فى مقدمته لـ (خمرية ابن الفارض، باريس، ١٩٣١) - بدراسات حول لغة المتصوفة الفنية، ويبدو أن متصوفة إسبانيا فى القرن السادس عشر (أمثال «سان خوان دى لاكروث»[٣٠]، «سانتا تيريزا دى خيسوس») كانوا يعرفون مفاتيحها «السرية» على خلاف معاصريهم الموريسكيين، على عكس ما ظن المستعرب الكبير «ميجيل آسين بلاثيوس» [٣١]. ولندرس بعض الحالات المحددة. فالشاعر الموريسكى محمد رمضان، على سبيل المثال، يعكس (فى كتابه «تفسيرات إسلامية»، والذى ترجمه «ج. مورجان»، لندن

١٧٢٣) مجرد ذكريات غامضة عن هذا المصطلح الصوفي المعقد : رمز النور - والذى تحدث فيه الغزالي كثيراً ، وابن سينا ، وابن عربي ، والنورى ، والسهروردى وأبو الحسن الشاذلي ، حيث يعتقد أنه النور الذى تلقاه آدم وتوارثه من بعده الأنبياء حتى محمد ﷺ - كما يعتقد رمضان أن رمز «الليلة المظلمة للروح» ، وقد بين «آسين بلاثيوس» أنه موجود عند «سان خوان دى لاكروث» وابن عباد الرندى (وقد وجدناه نحن عند متصوفة آخرين) - يتعلق بليلة صوفية خاصة ، ويربطه أيضاً بليلة الإسراء والمعراج عندما صعد محمد ﷺ إلى السماء السابعة على ظهر البراق :

في الليلة الراسخة
الحالكة ، المعتمة ، والسوداء
والتى بعد أن ولدت
محي منها النور ،
فيها لا تصيح الديكة
ولا تزمجر الوحوش الكواسر ،
لا تعوى الكلاب ولا تنبح
ولا تُرى فيها طيور المساء . .
(إ . ج . ستانلى ، المرجع المذكور ، ص١٨٤) .

وتوجد قصيدة زجلية في مدح الرسول ﷺ كررت أكثر من مرة في مخطوطات «المونا سيد دى لاسييرا» وعلق عليها كل من «ريبيرا» و«اسين بلاثيوس» تتعرض لرمز الليلة المظلمة باعتبار أنه مرحلة من مراحل المعاناة الروحية . وتذكرنا أبياتها الأخيرة بقصيدة «سان خوان دى لاكروث» الشهيرة عن نفس الموضوع :

من أراد السعادة الغامرة

الارتقاء إلى مرتبة سامية
فليذكر فى الليلة المظلمة
الصلاة على محمد ﷺ
(سافدرا، المرجع المذكور، ص٩٢).

ولكن رمز الظلمة لم يصل بين الموريسكيين - كما وصل عند ابن عباد الرندى و«سان خوان دى لاكروث» (يوحنا الصليبى) إلى مرتبة المعاناة الروحية فى مرحلة الاتحاد الصوفى، ويظهر أيضاً جهل المؤلف المجهول للمخطوطة رقم XLV111، والموجودة بمكتبة مدرسة الدراسات العربية بمدريد، بالحقيقة السابقة عند محاولته التعليق على إحدى الآيات القرآنية :

فلم يتوصل إلى أى مغزى صوفى من وراء تعليقه على الظلمة والمساء اللتين تحدثنا عنهما الآية الجميلة.

أما فكرة المنازل السبعة للروح - ويبدو أنها موجودة فى التراث الإسلامى قبل وجودها عند «سانتا تيريزا»» (ويرجعها «آسين بلاثيوس» إلى شاذلية القرن الثالث عشر [٣٢] وإن كنا قد توصلنا إلى أن أصلها يرجع إلى نورى بغداد، أى قبل ظهور الشاذليين بأربعة قرون[٣٣] - فقد ظهرت أصداؤها الأخيرة فى الأدب الموريسكى، ففى أسطورة «قصر الذهب» نجد أن علياً بن أبى طالب قد خلص قصراً مليئاً بالذهب والأحجار الكريمة من تنين وطائفة من الجن والشياطين كانت تسكنه بمعونة الله وبفضل قراءة القرآن (جالمس، المرجوع المذكور). وعلى هذا فقد بدأت اللغة العربية والرموز الفنية الإسلامية يفقدان - على أيدى المؤرخين المدجنين - دلالاتهما لدرجة ابتعادهما التام عن استعمالات السلف، ومن هنا فقد أظهر استعمال الموريسكيين السيىء للغة أن عملية القضاء عليهم كمجتمع حضارى قد أصبحت حقيقة واقعة.

فحتى عندما حاول بعض رجال الدين - أمثال فتى «أريبالو» و«باراى رمينجو»[٣٤] - عرض معلوماتهم عن علماء الدين والمتصوفة البارزين الذين شهدتهم إسبانيا المسلمة، فإن محاولاتهم تلك تثير الأسى: فقد اقتصروا على ذكر أسمائهم وفى غير إطارها الثقافى الأصيل. ومرة أخرى نلاحظ تقلص المجال الدلالى للغتهم. وقد أدرج محمد رمضان، دون تمييز، بعضاً من المسلمين القدامى فى شعره على النحو التالى :

بلغتى أجد بجانبى
مواعظ أبى الحسن
علوم كعب الأحبار
فصاحة الغزالى
فكر ابن عربى
تشبيهات ابن سينا
أسلوب عمر الجميل
حكم الفارابى..
(ستانلى، المرجع المذكور، ص ٢٠٠)

ونخرج، فى بعض الحالات، بانطباع مفاده أن الكتاب الموريسكيين يحبون أن يضفوا على كلامهم صفة الجدية من خلال نسبته إلى أحد المشاهير، فعندما تحدث فتى «أريبالو» (أو «رمينجو») عن صفة الصلاح فإنه استشهد بالغزالى دون أن يذكر «إحياء علوم الدين» أو أى مصدر آخر:

«... هكذا قال الغزالى عند حديثه عن صفة الرجل الصالح: لا يمكن لأحد من أبناء آدم أن يجمع بين خير الدنيا وسلامة الآخرة إلا أن يتغمده الله برحمته...» (إيجاز الإيجاز، ص٤٤).

ومن المحزن أيضاً تبسيط فتى «أريبالو» (فى «ملخص المخالطة

والرياضة الروحية»، مكتبة مدريد الوطنية، ٢٤٥) لأفكار ابن عربي (متصوف مرسية في القرن الثالث عشر) المعقدة بهذه الطريقة التي تُنبيء عن عدم قراءته لـ «ترجمان الأشواق» أو «الفتوحات» يقول:

«لا يجب أن نثق بأنفسنا إذا كان الأمر يتعلق بالعظيم من الأحداث، ففي كثير من الأحيان تنقصنا النظرة الثاقبة. وحتى بالنسبة للأمور اليومية التافهة فإننا نجد في أنفسنا الكفاءة للحكم عليها أوقاتاً دون أوقات. وفي هذا قال ابن عربي: نحتوى على القليل من الإشعاع الذى سرعان ما يفارقنا بسبب الجحود والإهمال...».

(الملخص، ص٨٨، ٨٩).

(وعلى هذا فلم يخطيء كل من «ريبيرا» و«آسين بلاثيوس» عندما أعلنا أن آخر الأصداء «الخرقاء وغير الواعية» لمتصوف مرسية قد اشتمل عليها تفسير فتى «أريبالو»).

وكما لمسنا فإن لغة الموريسكيين تتسم بالفقر والقصور، فعندما أراد هؤلاء المضطهدون البحث عن الكلمة «المحددة» لوصف الواقع (الغريب عنهم) فإنهم استخدموا مفردات شائهة موزعة بين العربية والإسبانية، ولذلك فقد ماتت هذه المفردات سريعاً مثل أدبهم الذى نقرأه ربما لآخر مرة. (ولقد أصابت هذه الحقيقة المتخصصين - أمثال «ريبيرا» و«آسين» و«هارفى» - بخيبة الأمل) (انظر كتاب «هارفى» المذكور «فتى «أريبالو...» ص١٧).

وعلى العكس من ذلك فقد تبنّت اللغة الإسبانية وتمثلت المفردات التى اقتبسها مكتشفو الأمريكتين من لغة أهل البلاد الأصليين.

ففى مقابل خصوبة العالم الأمريكى الغريب والشاب، والذى بدأ الأوروبيون يستوعبونه ببطء، فإن المورسيكيين يحاولون - دون جدوى - إنقاذ عالم فى طريقه إلى الزوال: العالم الإسبانى - العربى، وإنه لمن

المؤسف حقاً ضياع حضارة هؤلاء الموريسكيين والتى حدثتنا مخطوطاتهم عن خفقانها الأخير.

والمؤلفون الذين تحدثنا عنهم يمثلون - فى حدود إمكانياتهم - طائفة العلماء الذين تحملوا مسئولة الإفتاء فى أمور الدين لأفراد شعبهم الأقل حظاً من الثقافة. ومن بين هؤلاء المؤلفين البارزين نذكر الفقيه «باراى رمينجو» وفتى «أريبالو». ولقد احتكر هذا الأخير معظم اهتمام النقاد وعلى رأسهم «ل. ب. هارفى» (٣٥). ولقد وصفه لنا زميله «رمينجو» بأنه «فتى إسبانى، ولد فى «أريبالو»، متخصص فى العقيدة الإسلامية، وعلى دراية كبيرة باللغة العربية، العبرية، الإغريقية واللاتينية، ولا يبارى فى معرفته باللغة الموريسكية» (٣٦).

وعلى الرغم من الفضائل الجمة التى يصف بها «باراى» زميله إلا أن «هارفى» قد اهتم فى كتابه (فتى أريبالو...، ص٣٣) بعرض الأخطاء التى وقع فيها عندما أراد أن يستعرض مقدرته فى اللغات المذكورة. ولقد قام فتى «أريبالو» قبل أن يشد الرحال إلى مكة المكرمة - ربما يكون قد أتم مشروع الحج هذا (٣٧) - بالطواف على مراكز تجمع الموريسكيين السرية فى جميع أنحاء إسبانيا. وتحتوى مؤلفاته على خبراته التى اكتسبها فى هذا الطواف علاوة على دراسات ذات طابع عقائدى. ومعظم من قابلهم من أبناء دينه - مسلمة «أوبيدا» (وهى عجوز غرناطية موضع احترام لإحاطتها بالتعاليم الإسلامية، وقد التقى بها لقاء مطولاً فى شارع «ألبيرا» بغرناطة)، «نوثيته كالدران»، «على سارمينتو»، «يوسف بنى غازى» - مشهود لهم فى الأوساط الموريسكية بالتبحر فى علوم القرآن الكريم. فمسلمة «أوبيدا» كانت تتبادل الرسائل مع رجال الإفتاء والعلماء وعلمها بأحكام القرآن والسنة يفوق علم كل أبناء أرضها» («ريبيرا» و«آسين»، المرجع المذكور، ص ٢٢٤).

ومع ذلك فقد أشار فتى «أريبالو»، الذى كان يقدرها كثيراً، بأنها «لم تكن تعرف اللغة» (المرجع السابق، ص٢٢٣)، (من المحتمل أنه يقصد بذلك أنها لم تكن ذات ثقافة واسعة، فمن الواضح أنها كانت تقرأ وتكتب بدليل الرسائل التى كانت تبعث بها - على الرغم من احتمال قيامها بإملاء ما تكتب من رسائل - وتختزن الكتب)، «لم تكن تعرف الكلام المُدبج، وأحكامها كانت قريبة من العامية وفى منتهى الخشونة...» (المرجع السابق، ص٢٢٤).

ومع كل ما سبق ذكره فلم يتردد فتى «أريبالو» فى إظهار إعجابه الصريح بتمكنها من القرآن الكريم: «لا يمكن أن أعبر عن مدى تمكنها من قرآننا الكريم» (المرجع السابق، ص٢٢٣). وبتحليل النص السابق لفتى «أريبالو»، نخلص إلى عدم أهليته فى إضفاء صفة العلم العميق بأمور الدين والتصوف على هذه المرأة المسنة: فتفسيراتها القرآنية كانت تقتصر على مجرد تنبؤات عن سقوط دولة الإسلام فى إسبانيا، ومثل هذه الأفكار كانت تسيطر على أفراد هذا الشعب الذين كانوا يرون هويتهم تنتزع منهم انتزاعاً:

«لا تشك فى هذا يا بنى، فقد أخبرنا به القرآن الكريم: إذا كان قد كُتب على الأقدمين فعلينا أن نقاسيه أيضاً.. وأسر إليك، يا بنى، بأن جميع من سبقونا خافوا على عقائدهم من التلاشى: إبراهيم، لوط، يعقوب، موسى، داوود، سليمان وعيسى...». (المرجع السابق، ص٢٢٥).

ويمكن مقارنة التعليق السابق فى سطحيته وسذاجته بتفسير محمد رمضان لسورة الفاتحة (المرجع المذكور، ص٤٥) والذى لا يزيد عن مجرد إطناب ساذج بعيد كل البعد عن فطنة وعمق المفسرين الكبار أمثال الترمذى (القرن ١١) أو جعفر الصادق (القرن ١٣) [٣٨].

وتنسحب الملاحظة السابقة على مؤلفات العالم النحوى «على سارمينتو»[٣٩] و«يوسف بنى غازى»، على الرغم من براعة الأخير «فى قراءة القرآن والعلوم العربية والعبرية» (هارفى «يوسف...» ص٣٠).

وتصيبنا أيضاً بالإحباط محاولات «رمينجو (أو فتى «أريبالو») فى كتاب «تلخيص التلخيص» على الرغم من احتوائه على بعض العناوين الواعدة (مثل «القراءات السبع للقرآن الكريم»، «تفسير لبعض الآيات») والتى لا ترقى إلى مستوى الشروح القديمة. كما تبدو محزنة ومضحكة شروح «نوثيته كالدران» لبعض النصوص القرآنية إذا ما قُورنت بالفكر الصوفى العميق عند ابن عربى أو الصبتارى[٤٠]. تقرر هذه الموريسكية (نوثيته) - طبقاً لما جاء فى «تفسير» صديقها فتى «أريبالو» - عند حديثها عن «المستوى الثالث للغة القرآن»:

«قال كعب الأحبار (:) لغة قرآننا الكريم تذل لها أعناق المخلوقات، لدرجة أن الجبال تهتز لسماعه، وتحضر البحار إليه ولولا إمساك القرآن لها لخرجت مياهها من مجراها...» (التفسير، ص ٤٨٩)[٤١]

ولم يُوفق فتى «أريبالو» نفسه عندما أراد الكتابة عن الجنة والملائكة (لدرجة أنه يقترب من أفكار «بسودو ديونيسيو أريو باخيتا» أكثر من اقترابه من عقيدة أجداده):

«... حالات هؤلاء الملائكة، من يستطيع فهم أعمالهم اللطيفة... رغباتهم السماوية، طاعتهم المستمرة، يتمتعون حتى يوم الدين بالهبات الإلهية؟» (المرجع السابق، ص٣٩٠).

«ماذا يقول البُلغاء عند حديثهم عن الثواب الذى ينتظر المطيعين؟.. إنهم لا يستطيعون خط سطر واحد لأن الحروف ستتلاشى ويطويها النسيان...» (المرجع السابق، ص٣٩٠، ص٣٩١).

وتقترب معالجات فتى «أريبالو» من السذاجة إذا ما قورنت أيضاً

بمعالجات المتصوفة المجهولين لنفس القرن الذى كان يعيش فيه (القرن١٦) والذين اخترعوا كلمات خاصة لترجمة الذات الإلهية (مثل «بال» و«بالان») لإحساسهم بعجز لغتهم عن القيام بهذه المهمة، وربما كانت محاولتهم تلك أول محاولة لاصطناع لغة خاصة فى تاريخ البشرية (٤٢). ويطلق المتصوفة (كتاب اللومة، ص١٠٠) اللفظ الفتى «ذات» على حالة الذهول التى تنتابهم ويتفوهون أثناءها بكلام غير مفهوم، وفى كثير من الحالات - كما فى ابن الفارض وابن عربى - كانوا ينظمون القصائد الرائعة والتى يمكن أن تندرج اليوم تحت ما نسميه بالرمزية أو السريالية.

ولكن، لنعد مرة أخرى إلى الموريسكيين الإسبان. ومن أشهر البحوث الفنية لفتى «أريبالو» بحث «الإنعاش والنعاس»، وطبقاً لرأى «سافدرا» (المرجع المذكور) فإن المقصود بالإنعاش فى لغة التصوف هو إيقاظ الروح من غفوتها، والنعاس هو غفوة الروح، ولكن بحث فتى «أريبالو» - على الرغم من محاولته المضنية - لم ينقع الغلة ولم يحقق المأمول بالمقارنة بأفكار الحلاج أو نورى بغداد، ولنسمع ما يقول:

«الإنعاش عبارة عن نكتة سوداء محلها القلب... حركة أو شىء من هذا القبيل. وميض فى الدم وعلى نفس درجة حرارته. ولا يُجهدنا الإنعاش إلا فى حالات الأحلام المزعجة أو عندما يكون الجسم مطحوناً من كثرة العمل. أما النعاس فمكانه غير معروف إنه مثل دخان أبيض. ويوجد من يقول إنه مثل خيط رفيع يتخلل الجسم النائم ويسبح حوله». (تلخيص التخليص، ص٢٣٧ - ٢٣٨).

يبدو أن الموريسكيين قد انشغلوا فقط بمحاولة الحفاظ على الإسلام من الضياع، فصعوبة الأوقات التى كانوا يعيشونها لم تكن تسمح - على حد تعبير «سانتا تيريزا» - بترف الأبحاث الفنية الصوفية أو

اللاهوتية المعقدة، هذا على فرض امتلاكهم للمقدرة على ذلك وهو أمر لا نعتقده بالرجوع إلى نتاج أفكارهم التى تضمها المخطوطات التى خلفوها لنا، وهى مؤلفات لا تتردد فى الإفصاح عن هدفها وعن نوعية القارئ التى تخاطبه:

« .. هذا مؤلف.. يحتوى على ما ينبغى لتوجيه الجهلاء إلى طريق الدين القويم، وعلى كل ما يلزم المسلم لمعرفة الله وعبادته ومعرفة الحلال والحرام وما عليه من واجبات... » (المخطوطة رقم ٥٢٥٢، مكتبة مدريد الوطنية، صفحة بدون ترقيم يحتمل أن تكون IR).

وكما رأينا، فالموريسكيون - على الرغم من تعصبهم الذى فرضته الضغوط التاريخية - قد ابتعدوا شيئاً فشيئاً عن الإسلام الصحيح، وتحول همهم الأول إلى ضرورة الاستمرار على الإسلام. ولكى نبرهن على ذلك يكفى أن نذكر أن مؤلفاتهم الدينية الأكثر قيمة والتى عثرنا عليها عبارة عن مجرد ردود على المعتقدات المسيحية (درس « كارديلاك » هذه الردود فى كتابه «الموريسكيون والمسيحيون»). وبالإضافة إلى ضحالة مضمون هذه الردود الموريسكية - عند مقارنتها بمجادلات مسلمى القرون الوسطى والتى اتخذتها المجادلات الموريسكية كقاعدة انطلاق - نجد أن الأفكار المسيحية قد أخذت تتغلغل فيها: فالموضوعات المفضلة للنقاش (التثليث، صور مريم والمسيح، الكنيسة، البابوية، أسرار الكنيسة) يُستعان فى معظم الهجوم عليها بنصوص من الإنجيل لا من القرآن الكريم. ومن الغريب أن تلك الخاصية تُعتبر ميزة للموريسكيين فى حوارهم مع المسيحيين: فالمسيحيون لم يُوفقوا فى شن الهجمات على القرآن لعدم معرفتهم الكافية به، على خلاف الموريسكيين الذين كانوا يحاربون أعداءهم بنفس سلاحهم: نصوص الإنجيل. ولكن هذه الميزة تنطوى على مأساة فقدان الموريسكيين

لهويتهم وتراثهم، مما يجعلنا نقرر أن مجتمعهم لم يكن مسلماً بقدر ما كان مجتمعاً مناوئاً للمسيحية.

ويمكن أن نضيف دليلاً آخر على التحول التدريجي للمجتمع الإسلامي نحو الثقافة الأوروبية يكمن في اعتماد المحاورين الموريسكيين عند دفاعهم عن الإسلام المهدد على مصلحين غربيين مثل «ثيبر يانو دى باليرا» («كلارديك»، المرجع المذكور، ص١٥٣ - ٢٠٧) وكانوا يعرفونهم بأكثر مما يعرفون الغزالي أو ابن سينا. ويكفي أن نذكر أن أشعار الموريسكي «خوان ألونسو أراجونس» (والتي ألحقها «كارديلاك» بنهاية دراسته المذكورة) مليئة بإشارات إنجيلية وكنسية (لا قرآنية) لـ«سان ماركوس»، «سان لوكاس»، البابا «دامسو»، «بيو» الأول. ويبدو أن الموريسكي كان يشغله الهجوم على معتقدات المسيحيين أكثر من شغله بالدفاع عن دينه.

ولنتوقف أمام الهجوم الساخط الذى شنه موريسكي مجهول على عادة التبتل عند القساوسة والراهبات والتى اعتبرها نفاقاً في ممارسة الدين المسيحي. يقول :

وبمجرد أن يتحولوا إلى الرهبانية
لا يقربون الزواج
مخالفين بذلك أوامر الله ،
فقد تزوج كل رسول ونبى
منذ أن هبط آدم على الأرض
وأرسل لسائر من عليها من خلق
قال: «تكاثروا معاشر المخلوقات»
حتى الحيوانات، الطيور، الأسماك.
وكما ذكرنا، فقد أمروا كل قسيس وراهبة

بعدم الزواج وإن طال الزمان،
وألا يُمهر عروساً ويبتني بها،
وأن يعيش متبتلاً منعزلاً
مُكفراً عن ذنوبه، صائماً
مصلياً، محروماً حتى الممات
من أجل الاستمتاع بالحياة الحقيقية.
ومن وضع هذه القيود هم
هؤلاء الذين يرفعون ويثبتون الذنوب،
من يعيشون حياة دنيئة مدنسة
من يواقعون كل فتيات روما:
حيث لا تفر امرأة جميلة أو بهية الطلعة
من أسقف كان أو مطران،
ولديهم من أبناء الزنا ما يفوق الحصر،
فالزواج خطيئة، وما يفعلون هو الصواب.
يا لها من أوامر، بالأكاذيب مليئة،
عن الحماقة والسفاهة لا تزيد،
عقوبة دائمة ما تريد
تحمل آراء أجوستين الزائفة
وأتاناسيو المارق
عن الطريق القويم بعيد،
ما يأمر به باولو، يمحيه جريجوريو
وما يكذبه سيستو يباركه البابا!
(كارديلاك، المرجع المذكور، ص ٤٧٣ - ٤٧٤).
ويمكن القول بأن معرفة المورسيكيين المتأخرين بالدين كانت في

منتهى السوء، ولقد ساق «كارديلاك» معلومة هامة بهذا الخصوص: عندما وصل الموريسكيون بعد طردهم إلى تونس كانوا فى حالة ثقافية يُرثى لها («... جهلهم بقواعد الدين... يبعث على الأسى...») ولذا لزم تصحيح فهمهم الخاطىء لأصول العقيدة الإسلامية[٤٣]. ويثير الأسى فى مخطوطات الموريسكيين - من وجهة النظر الأدبية والإنسانية - ما تكشف عنه من الحالة النفسية لمؤلفيها. لقد رأينا أن الموضوعات الدينية - التعليمى منها والعقائدى - هى محل اهتمام الأدب الموريسكى فى أغلبه، ويرجع ذلك لإحساس أصحابه بثقل المهمة الملقاة على عاتقهم: سباحتهم ضد تيار التاريخ، ومحاولتهم الحفاظ على هويتهم الشرقية خلال القرن السادس عشر وأثناء ممارسة محاكم التفتيش لعملها بكل ما أوتيت من قوة. وبالتالى فإن الأدب الموريسكى لا يخرج عن كونه أثراً لذلك المجهود المحزن من أجل الحفاظ على المعرفة - أو بقايا المعرفة، بمعنى أصح - الدينية والحضارة الإسلامية والمُمارستين فى الخفاء. «لا يوجد جهاد أفضل من الدفاع عن ديننا فى أرض الغرب» («ريبيرا» و«آسين»، المرجع المذكور، ص ٢٢٤) كانت مسلمة «أوبيدا» تقول (كلمات تثير الأسى والشجن عندما نقرؤها فى قرننا العشرين).

ولتفاؤل فتى «أريبالو» - الذى هو فى غير محله - رنين مأساوى عندما يؤكد فى مقدمة تفسيره بأن «غرناطة ستعود بأكثر مما كانت عليه فى ظل الحرية («ريبيرا» و«آسين»، المرجع المذكور، ص٢١٩ - ٢٢٠)، أى عندما تتحرر إسبانيا من أيدى المسيحيين.

ويمكن أن نسوق مثالاً من الأمثلة المأساوية لتمسك الموريسكيين بهويتهم وهو استعمالاتهم للأبجدية العربية، والتى استخدموها فى الصفحات الأخيرة لكثير من المخطوطات مثل المخطوطة رقم ٥٢٨٠ (بمكتبة مدريد الوطنية)، رقم ٧٧٤ (بمكتبة باريس الوطنية).

ولا يظهر الموريسكيون دائماً بمظهر الثبات والتفاؤل الساذج عند الكشف عن عواطفهم كشعب في مرحلة التحلل، بل إن السمة الغالبة على مخطوطاتهم هي الشعور بالضيق والتشاؤم لعلمهم بأن مجتمعهم المتخفى والمضطهد في طريقه للتلاشي والزوال. ولذلك نجد مؤلفيهم وقد وجهوا كل همهم - في أدبهم المأساوى - إلى الحقيقة النفسية الأليمة التي يمر بها شعبهم وتركوا جانباً وصف الطبيعة وما حولهم من أشياء - على خلاف ما فعل مكتشفو العالم الجديد - فتبكى مسلمة «أوبيدا»، التي فقدت عائلتها في الدفاع عن غرناطة، ومعها فتى «أريبالو» هزيمة شعبها بكلمات شجية:

«وأنا أذرف الدمع على هزيمة المسلمين... حدثني هاتف: تضرعى إلى ربك الرحيم أن يخفف من وقع هذه المأساة.. تضرعى إلى ربك القادر أن يعود المسلمون إلى هذه الجزيرة الفيحاء، وأن تعود المآذن للارتفاع». («ريبيرا» و«آسين»، المرجع المذكور، ص٢٢٥).

وفي فقرة أخرى مؤثرة من «تلخيص التلخيص» (هارفي، فتى «أريبالو»... ص١٩) تتألم هذه المرأة الورعة من العبث بالقرآن الكريم: «رأيت الكتاب السماوى المقدس في يدى رجل يصنع بأوراقه لعباً لطفل فلملمت الأوراق المطوية والحسرة تعتصرني...»، ونسمع كلمات محزنة مماثلة جاءت على لسان «يوسف بني غازى» (هارفي، «يوسف..»، ص٣٠٠) والذى يبكى سقوط غرناطة ويتكهن بما ينتظر المسلمين من أهوال أشد، حينما أبلغ فتى «أريبالو» - الذى يعيش بعيداً عن غرناطة ولم يشاهد بالتالي ما حدث - بأن فرناندو الكاثوليكى (الملك الذى احتل غرناطة - المترجم) إذا كان لم يحافظ على العهود والمواثيق التي أخذها على نفسه فقليل ما ينتظر على أيدى من سيخلفونه. ومن المعروف أن الملكين الكاثوليكيين («فرناندو»

و«إيزبيلا») قررا بعد ثورة المسلمين عام ١٥٠٠ - ١٥٠١، (التنصُّل من المعاهدة التى كانت تحفظ للمهزومين حقهم فى حرية العبادة، وإجبارهم على الدخول فى المسيحية (كارو باروخا، المرجع المذكور، ص٥١)، ولذا يوصى يوسف فى نبرة أسى:

«لا تنس، يا بنى، ما حدث فى غرناطة ولا تدعه يفارق مخيلتك، لا تفزع عندما أقصه عليك لأنه يحز فى نفسى ويمزق أحشائى كل لحظة.... لا تبك، يا بنى، على ما مضى فليس إلى رجوعه من سبيل، بل اذرف الدمع مدراراً على ما ستراه إذا حييت على هذه الأرض. وادع الله ألا يتحقق وأن يكون مجرد خيال ما أتوقعه من شدة وقوع البلاء بالدين لدرجة سيقول معها الناس: إلى أين ذهب قرآننا؟ وما الذى فُعل بأسلافنا؟ المرارة والألم ينتظران كل من سيبقى لهذا اليوم. وما يؤلمنى أكثر أن المسلمين سيتحولون إلى مسيحيين وسيفعلون فعلهم. ادع ربك ألا يتقبلوا هذا الدين وأن يرفضوه بقلوبهم.. حسناً، يبدو لك أننى أتحدث بمنطق العاطفة، ادع الله ألا يتحقق كلامى كما أتخيل، فأنا لا أريد أن أحيا لأشاهد هذا اليوم... إذا كان ملكهم بربرياً إلى هذا الحد، فماذا ننتظر من الأيام القادمة؟: إذا كان آباؤهم يخنقون الدين، فماذا سيفعل أبناؤهم؟:

إذا كان الملك المحتل لا يرعى العهود، فماذا ننتظر من أسلافه؟ إلى الآن أقول لك، يا بنى، أن هزيمتنا ستزداد حجماً مع الأيام، فادع ربك أن يلطف بنا وأن يتغمدنا برحمته». (هارفى، «يوسف..»، ص٣٠٠ - ٣٠٢).

ولم يحتج الموريسكيون وحدهم على ما كان يحدث، بل توجد عدة وثائق معبرة تشهد باحتجاج مسيحيين - بعضهم قساوسة عاملون تربطهم بالموريسكيين علاقات حميمة - على ضراوة الاضطهاد الذى تعرض له المسلمون فى إسبانيا.

(وسرفانتس نفسه كان قريباً مما كان يحدث بدليل حديثه عن العلاقة التى تربط بين إحدى شخصيات «دون كيخوته» (سانشو) وبين الموريسكى «ريكوته»[٤٤] ولقد تحدث الفقيه «رمينجو» عن صداقته بالكارميليتا «فراى استبيان مارتل» مما يدل على أن السماحة بين عامة المسلمين والمسيحيين قد بقيت حتى أثناء القرن السادس عشر. ويمكن أن يرجع تاريخ هذا الحديث إلى سنة ١٥٣٣ أو ١٥٣٥ لأنه يشير إلى لحظة إصدار المرسوم الخاص بالتحويل الإجبارى لموريسكى «أرغون» إلى المسيحية، وقد حدث هذا عام ١٥٢٥، والحديث الذى سجله «رمينجو» كان بعد هذه الحادثة بثمانى سنوات:

«أذكر أنه فى سنة تحويلنا إلى المسيحية بالإكراه كان لى صديق قسيس من طائفة الكارميليتا يُدعى «فراى استبيان مارتل»، وهو صديق للمسلمين دون غيرهم، وعندما علم هذا الصديق بأمر إجبارنا على التحول إلى المسيحية أرسل إلى حيث أسكن فى «ألحامة» بكتاب مع خادم من بيت أبيه. فذهبت للقائه فى بيته، ووجدته ينتظرنى، ولما رآنى احتفى بى ثم شرع فى البكاء وكان نصف وجهه العلوى مُغطى، ولما كان الوقت غداء دعانى لمائدته... وقدم لى... لحماً مشوياً، علماً بأنه كان صائماً عن أكل اللحم ذلك اليوم... ثم قال لى والدموع فى عينيه: ما رأيك، يا سيد «باراى» فى هذا العمل غير المسيحى؟ فأجبته والألم يعتصرنى: يزعجنى حزن قداستكم لصدور هذا المرسوم فى حين أن البابا لم يهمه الأمر بل إنه وقَّع عليه بعد أن خدعه بعض الكاردينالات الفرنسيين الذين تآمروا علينا ... فأجابنى بما كان يجول بخاطرى قائلاً إننا نعيش فى زمن الدموع لا زمن الرحمات.

وأظهر الصديق جزعه من أجلنا، ولم يكف عن دعوة المتعاطفين معنا للوقوف ضد من يباركون المرسوم ولكنه مات بعد شهرين بعد أن

أوصاني بالصلاة عليه عندما كنت أراه أثناء مرضه، ولقد بكيته كثيراً فقد كان نعم الصديق الوفي». (هارفي «مخطوطة...» ص٦٩ - ٧٠).

ويعطينا محمد رمضان، أحد شهود العيان الأفذاذ على عصرهم، فكرة واضحة عن مدى الصعوبة البالغة التي كان يواجهها عند كتابة المؤلفات الدينية خلال تلك الفترة. وبعبارة أخرى، فإن مجرد كتابة الأدب الموريسكي كان أمراً تفوق خطورته كل حد: «لا تدرون كم من المصاعب والآلام تحملتها في سبيل تدوين كتابي هذا، وفي البحث عن كتابات بعض المؤلفين وإحضارها من أماكن شتى في أرجاء هذه المملكة، والتي كانت قد أهملت أو دُفنت بطريقة سرية خوفاً من محاكم التفتيش». (مورجان، المرجع المذكور، المقدمة، بدون ترقيم).

لقد كانت سنوات عصيبة دون شك، وتؤكد لنا مئات الصفحات من مخطوطات موريسكية لم تُطبع حالة التوتر والضيق التي كانت تجثم على صدر المجتمع الموريسكي المحتضر. ولقد استطاع فتى «أريبالو» أن يعرض علينا بدقة في بعض صفحات يقطر منها الأسى اجتماعاً عُقد بمدينة سرقسطة بين المسلمين وعلمائهم، وهو الاجتماع الذي نبعت منه فكرة كتابة تفسيره. وتصور لنا تلك الصفحات مدى خيبة أمل المسلمين ومدى تشاؤمهم من إمكانية الإبقاء على الإسلام نظراً للصعوبات المحيطة:

«.. بدأ المسلمون المجتمعون في الحديث عن آلامنا المشتركة وألقى كل منهم بكلمته، وأشار أحد المتحدثين إلى فداحة الخسارة وإلى ضآلة ثمرة الجهد المبذول، وقال عالم آخر إن ما نفعله تتضاءل قيمته ولن تكون له جدوى في يوم من الأيام، وأثار قوله غضب الآخرين الذين ردوا عليه بأن ضآلة ثمرة الجهد المبذول لا يجب أن تفت في عضدنا فالطريق شائك وبالتالي لن يكون العمل هيناً...

وفي مناخ يسوده الهم والضيق أدلي عالم آخر برأى بعيد عن الصواب، إذ رأى أن كل من يستطيع انقاذ نفسه فليفعل، وقُوبل هذا بالاستهجان لأنه لا يعبر عن صلابة وعزيمة المسلم. وتحدث كل بما عنده، فقد شعر كل فرد بأن المُصاب مصابه، وتفجرت الأحزان والآلام على كل لسان، فلم نكن فى حالة تسمح بمعسول الكلام ولا مليحه».

(«ريبيرا» و«آسين»، المرجع المذكور، ص٢١٨ - ٢١٩).

ويبدو من فقرة غامضة جاءت في «التفسير» [٤٥] أن «نوثيته كالدران» وفتى «أريبالو» قد مرا بظروف شخصية متوترة: فقد التقى فتى «أريبالو» الجوّال خلال السبعة أيام التى قضاها فى خان «سان كليمنتى» بنوثيته، وعندما خرجا ذات يوم إلى «بستان الأليرانتى» حدثها فتى «أريبالو» فى أمر خاص، فردت عليه بكلمات قاطعة: «... يا بني، لقد حدثتنى فى هذا مرتين، ولن أصغى إليك فى الثالثة...». ولكن فتى «أريبالو» - برحابة صدره ودبلوماسيته المعهودة كما وضح من اجتماع سرقسطة - أعاد الكرة متحدثاً «بلغة القرآن الكريم محاولاً إقناعها» (صفحات ٢٤٣، ٢٤٤). وإزاء خيبة أمل الموريسكيين فى حاضرهم فقد لجأوا إلى التنبؤات كمهرب يحاولون من خلاله رفع معنوياتهم، وعلى هذا فقد دونوا خلال القرن السادس عشر مئات من المخطوطات يتكهن معظمها بمستقبل مشرق وعظيم لذرية المسلمين.

وحاول المجتمع الموريسكى المضطهد من خلال هذاالنوع من التنبؤات (والتى يصعب تصنيفها لأنها تقترب من حدود الخيال والأدب والتاريخ) التنصل من الواقع وبث روح الأمل فى المستقبل. إنها مثال محزن للتعلق الجماعى بالوهم، ومحاولة «لرفض الحياة» - على حد تعبير «أميريكو كاسترو» الصائب -، ولتحطيم التاريخ، بمعاول الخيال الخصب عند العرب كما ذكر سرفانتس أكثر من مرة و«رفائيل

باتاى»(٤٦) – والذى لم يتحول إلى واقع إلا نادراً.

وعلينا أن ننبه إلى أن «الأدب» التكهنى (والذى أسرف النقد فى دراسته) لم يكن حكراً على الموريسكيين وحدهم وإن كانوا قد استخدموه بطريقة فذة، بل أن المسيحيين – بما فيهم «رايموندو لوليو» – قد عرفوا هذا النوع اليائس من «الأدب» منذ القرون الوسطى وخلال عصر النهضة: فمن المعروف أن «نوسترا داموس» كتب «تنبؤاته» خلال القرن السادس عشر. ومن جهة أخرى فإن تنبؤات السلالة الإسبانية المسيحية فى العصر الذهبى – وفقاً لدراسات «إدواردو سافدرا»، «لويس كارديلاك»، «رامون ألبا» (٤٧)، «مجيل اريرو»(٤٨)، «جون فوستر»(٤٩) «روبرت ريكارد» (٥٠) – كانت كلها فى صالح المجتمع المسيحى وضد الموريسكيين الذين انقرضوا بمرور الوقت (٥١).

ولقد حازت هذه التنبؤات احترام السلطات: فنجد أن «بدرو دى ديثا» قد رفع تقريراً عنها إلى رئيس الكهنوت، فى حين أن «فراى ماركوس دى جوادا لاخارا» قد أثار حولها الجدل فى مؤلف له بعنوان (تنبؤات الموريسكيين ومطاردتهم من قشتالة حتى وادى «ركيوته») (بنبلونة، ١٦١٤) واعتبرها مجافية للصواب (كلارديلاك، «الموريسكيون...»، ص٥٢ – ٥٦).

وعلى أية حال فإن تنبؤات الموريسكيين كانت الأكثر أهمية كما تشهد بذلك الكتب والرقاع التى عُثر عليها فى «سكرومونتى» وبرج «توربيانا» بغرناطة. فعندما هُدم برج «توربيانا» (وكان فى الأصل مئذنة لمسجد) بغرض توسيع الكاتدرائية عام ١٥٨٠، عُثر بداخله على صندوق من الرصاص يحتوى على مخطوطات (ينتسب جزء منها لسان خوان الإنجيلى مكتوبة بالإسبانية والعربية تتحدث عن نهاية العالم).

وكما ذكر الأب «داريو كابانيلاس» (٥٢) فقد شُكلت لجنة من

المختصين لفحص هذه المخطوطات كان من بين أعضائها «سان خوان دى لاكروث»، والذي كان يشغل وقتذاك منصب رئيس دير «الكارمليين الحفاة بغرناطة، (وللأسف فليست لدينا فكرة عن انطباعه الشخصى إزاء هذا الاكتشاف «المدهش»). وفى عام ١٥٩٥، أى بعد مرور خمسة عشر عاماً على الاكتشاف السابق، عُثر على تسعة عشر لوحاً رقيقاً من الرصاص فى «سكرومونتى» بغرناطة مكتوبة بحروف عربية ولاتينية مبتدئة، (ويروى الأب «كابانيلاس» أنه رأى بعضاً من هذه الألواح عندما كانت فى مدينة غرناطة، المرجع المذكور ص٢٠٠). وتدعى هذه المخطوطات- من بينها «الأسرار العظيمة التى اطلع عليها «سنتياجو»، «المعجزات التى رأتها العذراء»، «عن الذات الإلهية» «قضايا دينية» - أنها كُتبت فى القرن الميلادى الأول على يد «تسيفون ابن عطار» أو أخيه «ثيثيليو ابن الرابى»، وهما من تلاميذ «سنتياجو»، أحد حوارى المسيح (وحوارى إسبانيا).

وتحتوى تلك المخطوطات على وصف جسمانى للمسيح وللعذراء مريم التى صعدت إلى السماء على ظهر فرس (وفى هذا محاكاة لمعراج محمد ﷺ على ظهر البراق إلى السماء السابعة) والتى تنبأت بالعربية عندما سألها القديس بطرس، بالمصائب التى ستحل بغرناطة فى القرن السادس عشر وبأهمية المسلمين فى آخر الزمان. وكما يُروى فإن أسقف غرناطة (بدرو بكادى كاسترو) قد أمر بسرعة التنقيب عن هذه الألواح الرصاصية - وقد أحدث الاكتشاف - وفقاً لرأى «هارفى» فى كتابه «الموريسكيون ودون كيخوته» ص٨ - هرجاً ومرجاً شديدين يماثلان ما حدث بالنسبة لاكتشاف مخطوطات البحر الميت فى العصر الحديث. فقد حدثت خصومة بين علماء اللاهوت، وعلى الرغم من تأكد علماء إسبانيا من أصالة هذه المخطوطات فى إبريل ١٦٠٠ إلا أنها لم تسلم من

هجمات مضادة كثيرة من بينها تلك التى شنها «بنيتو أرياس مونتانو»، واليسوعي ذو الأصل الموريسكى «إجناثيو دى لاس كاسس».

وجدير بالذكر أن تلك المخطوطات قد انتقلت من غرناطة إلى مدريد ومنها إلى روما ومازال حكم الهرطقة سارياً عليها حتى يومنا هذا.

وإذا نظرنا إلى جوهر هذه المخطوطات الرصاصية - والذى حكم عليها بالبعد عن الصواب «خوسيه جودى ألكانتارا» فى كتابه : التاريخ النقدى للتنبؤات المزيفة، مدريد، ١٨٦٨ - نجد أنها عبارة عن الأمنيات التى سجلها الشعب الموريسكى قبل طرده نهائياً من إسبانيا عام ١٦٠٩.

وعلى أية حال فإن مؤلفى هذه المخطوطات كانوا يحاولون تفادى الصدام بالمعتقدات الإسلامية والمسيحية سواء بسواء، وعلى سبيل المثال نذكر أنهم استبدلوا بـ «لا إله إلا الله محمد رسول الله» «لا إله إلا الله، عيسى روح الله». والجملة الأخيرة - كما لاحظ «هارفى» (المرجع المذكور، ص١٤) - تتمشى مع روح العقيدتين. وبالنسبة لمؤلفى هذه المخطوطات يرد احتمال قيام كل من «ألونسو دل كاستيو» و«ميجيل دى لونا» - وقد قاما بالمعاونة فى الترجمة «الرسمية» لتلك المخطوطات - بتأليفها بالتعاون مع بعض المهتمين من الموريسكيين. وما يهمنا فى هذه المخطوطات - الساذجة عقائدياً والتى لم تحقق هدفها فى وقف عملية طرد المسلمين أو إنقاذ سمعة الإسلام - كونها الأولى التى تنتسب إلى هذا النوع من «الأدب» الموريسكى الذى يتحدث عن المستقبل والذى انتشر وذاع خلال القرنين السادس عشر وعرفه كل من «سرفانتس» و«لوبى دى بيجا» (٥٣).

ويثير الانتباه فى تنبؤات المسلمين والمسيحيين التشابه الكبير الموجود بينهما :

فالمجتمع المسيحى والمسلم ينسب - على سبيل المثال - إلى «سان

إيسيدورو» (والذى كتب على ما يبدو، العديد من مخطوطات هذا النوع) نبوءة دمار الإسلام والمسيحية، على حد سواء. كما أن بعض المخطوطات الموريسكية قد وصفت بالصدق - انطلاقاً من الوضع السيء للمسلمين حينئذ - نبوءة المسيحيين بقرب نهاية المسلمين، واكتفت بسوق تعليل «قرآني» على ذلك مفاده أن البلاء سيصيب مسلمي إسبانيا لعصيانهم وبعدهم عن دين آبائهم الأولين.

وعملية الخوض فى المستقبل قد وجدناها من قبل فى «تأويلات» مسلمة «أوبيدا» القرآنية، حيث ربطت فيها بين سوء الحاضر والآثام التى اقترفها السابقون. (يبدو أننا أمام نوع من التأويلات يعرفه الموريسكيون تماماً: فقد تحدث مؤلفا «تلخيص التلخيص» عن التفسيرات القرآنية ذات المستوى التنبؤى (٥٤).

وتوجد مؤلفات أخرى، ذات قيمة أدبية كبيرة، تدعى أن ما حل بالإسلام من مصائب قد تنبأ به الرسول محمد، وابن عمير، علاوة على «سان إيسيدورو» . لقد حاول الموريسكيون تقديم تفسير أدبى للواقع الذى يعيشونه وتمجيد نكبتهم التاريخية. ولقد أفادهم الخيال فى الحيلولة بينهم وبين الاصطدام بالواقع الأليم. وعلى صفحات المخطوطة رقم ٧٧٤ (بمكتبة باريس الوطنية) نجد أن النبى محمد ذاته قد بكى ضياع الإسلام فى إسبانيا:

«روى ابن عباس، رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ، بعد أن فرغ ذات يوم من صلاة المغرب جلس فى المحراب ونظر جهة الغرب ثم أجهش بالبكاء.

فقال ابن عباس، رضى الله عنه:

- يا رسول الله، لم كل هذا البكاء وتلك الدموع التى بللت ذقنك الكريم؟

فأجاب النبي ﷺ - أبكي لأن ربي أطلعني على جزيرة تُسمى الأندلس سيدخلها الإسلام سريعاً ولكنها ستكون أول مكان يخرج منه الإسلام بعد دخوله» (٥٥).

ويقول «سان إيسيدورو» في نبوءة لصالح المسيحيين جاءت في نفس مخطوطة باريس السابقة تحت عنوان «مستقبل إسبانيا حسبما نقله «سان إيسيدورو» عن كتاب قديم بعنوان سر أسرار إسبانيا» (المرجع السابق، ص٢٤٦):

«يالهفي على مسلمي إسبانيا! سيحرمون من حمرائهم الجيدة، من رندة الشامخة، من ملقة الجميلة من قلعة جبل طارق، سيُجبرون على ترك البساتين الفيحاء والجبال الخضراء. ستكون نازلتهم كبيرة ولن يعرفوا معها إلى أين الفرار أو بأى النصائح يأخذون» (المرجع السابق، ص٢٤٨ - ٢٤٩).

وعندما يتحدث «سان إيسيدورو» عن التواريخ التي ستقع فيها تلك الأحداث نجده يلجأ إلى الأحاجي والألغاز، فيقول: «قبل أن تكتمل الثلاث عشرات بعد مضى الخمسمائة الثالثة» (المرجع السابق، ص٢٤٦) (إنه يقصد بالثلاث عشرات عام ١٥٤٠، وبالخمسمائة الثالثة عام ١٥٠٠).

وكثيراً ما يلجأ «سان إيسيدورو» إلى الرموز الغامضة والخيالية أيضاً، والتي لا تذكرنا فقط بسفر الرؤيا بل بقصص الفروسية وبما دون في تاريخ العالم الجديد، يقول:

«ستنهض حية عظيمة في الشرق وتطوق مدينة القسطنطينية القديمة وتقتل الأمير الإغريقي (المرجع السابق، ص٢٤٧)، وسيهاجم إسبانيا جباروا (٥٦) العيون الرطبة (المرجع السابق، ص٢٤٦)، وستسيل دماء كثيرة بالقرب من نبع الحديد وستغطى سروج الجياد..» (المرجع

السابق، ص٢٤٨).

وقد اشتمل أسلوب هذه النبوءات على أخطاء فنية فادحة: فسان إسيدورو فى نبوءات مخطوطة باريس قد لجأ إلى تشبيه ظنه بليغاً فى حين أنه يقع فى دائرة المألوف والمبتذل: «أنت يا إسبانيا، ستغلين فى آلام آثامك، كما تغلى القدر فوق النار الموقدة. وستحسين بآلامك وبالغليان من جراء النار المشتعلة فيك» (المرجع السابق، ص٢٤٦).

وتمتاز النبوءات الموريسكية بسمة التفاؤل: فهى تحاول تشجيع الشعب المكبوت وتخفيف حدة الواقع الأليم باللجوء إلى الخيال الذى يقترب من الهذيان. وعلى سبيل المثال نذكر ما ساقه «أثنار كردونا» حول نبوءة كانت شائعة فى الأوساط الموريسكية مُفادها أن «الموريسكيين كانوا على يقين من عودة «المسلم الفاطمى» والذى لقى حتفه فى الجبال بعد اشتباكه مع جيش الملك «خايمى»، على حصانه الأخضر للدفاع عنهم وقتل المسيحيين» (أثنار كردونا: «طرد الموريسكيين...» كارديلاك: «الموريسكيون... ص٥١).

وقد كتب غرناطى يدعى «زكارين» عام ١٥٦٩ متنبئاً بعودة إسبانيا للمسلمين:

«سيظهر على مضيق جبل طارق جسر من الحديد يعبره المسلمون للاستيلاء على كل إسبانيا حتى إقليم جليقية» (كارديلاك، المرجع السابق، ص٥١).

كما تحدث التركى محمد عثمان، إمبراطور القسطنطينية وترابيسوندا، مؤكداً على قدوم أمير منقذ «سيدخل بجواده مذبح بطرس وبابلو ويفتح الأرض من مشرقها إلى مغربها» (المرجع السابق، ص٤٠٥).

وتتفق معظم التكهنات على أن الأمراء المنقذين للإسلام فى الأندلس سيتعرف عليهم بعد ولادتهم مباشرة لأنهم يمتازون بصفات جسمانية

غير عادية. وعلى سبيل المثال فقد ذكر «أليكسندر كاستيانو» (موريسكي من كالندا) إبان عودته إلى إسبانيا قادماً من تركيا عام ١٥٨٢ أن التنبوءات بانتصار المسلمين في سبيلها للتحقق لأنه اكتشف طفلاً معجزة «تتوافر فيه العلامات التى وردت فى النبوءة، فلا أحد يعلم من أين جاء، ومن صفاته الجسمانية غير العادية أن ذراعيه كبيران وكل ذراع منها فى حجم اثنين وبكل يد ستة أصابع..» (المرجع السابق، ص ٥٢).

ويتكهن «سان إيسيدورو»، فى مخطوطة باريس المذكورة، بالنصر النهائى للمسلمين. يقول فى كلمات مهيبة: «عندما يأتى عام ١٥٠١ سينزل بلاء عظيم بأهل إسبانيا لا يعرفون معه إلى أين الفرار ولا شيئاً عن مصيرهم.. سيكون مكسب كبير للمسلم اتخاذ صديق مسيحى فى هذا الزمان... لن يوجد فى إسبانيا من يقرأ القرآن.. سيتم تحويل المسلمين إلى النصرانية بالقوة» (المرجع السابق، ص٢٤٤) وبالفعل، فقد بدأ التنصير الإجبارى للمسلمين عام ١٥٠١، ولكن «سان إيسيدورو» تنبأ فى نفس الوقت بدوران دائرة المأساة الجماعية على المسيحيين: «وعندما يأتى العام الثانى (١٥٠٢؟) أو قبل ذلك بقليل ستمحى المسيحية، وفى هذه الحالة سيكون مكسب كبير للمسيحى اتخاذ صديق مسلم. وسيحصد كل مسيحى نتيجة عمله إن خيراً فخير وإن شراً فشر. ولن يتوقف الطوفان حتى يأتى على الطائفة المسيحية بأكملها ويستولى المسلمون على كل الأراضى الإسبانية» (المرجع السابق، ص٢٤٤ - ٢٤٥).

ويروى على بن جابر الفارسى فى تفاؤل مماثل (يتنافى مع ما يحدث على أرض الواقع) كيف أن ولياً طاعناً فى السن من دمشق قد تنبأ - من خلال رجل صغير يجلس على كفه - بالمصائب التى ستحل بإسبانيا

المسلمة نتيجة ارتكاب أهلها للرذائل وبعدهم عن الدين. ولقد حدد تاريخ هذه المصائب «بعام ٩٠٢» (يحتمل أن يكون التاريخ المقصود هو ١٤٩٢م أو ١٥٢٤م إذا كان يقصد التاريخ الهجرى) والعام الأخير قد بدأت فيه تقريباً عملية التنصير الإجبارى لمسلمي إقليم أرغون [٥٧].

وحسب رؤية هذا الكاتب الذى يكن حباً كبيراً «لجزيرته الإسبانية المتألقة» فإن المستقبل يبشر بالخير لأن النزاع سيسود بن «الملكين المسيحيين وآكلي الخنازير»... «وسيرسل الله جل جلاله ملكاً تركياً يسمى أحمد» (المرجع السابق، ص ٢٤٠) لنصرة مدجنى إسبانيا. ويختتم كلامه بنبوءة تعلي من شأن الإسلام:

«سيعود دين الإسلام أولاً إلي جزيرة صقلية، وبعد ذلك إلي جزيرة أشجار الزيتون: مايوركا، ثم إلي جزيرة الملح: إيبيثا... وإلي الجزيرة الكبيرة: إسبانيا؟» (المرجع السابق، ص٢٤١). ويستطرد الكاتب فى ذكر تفاصيل النصر المرتقب قائلا: «سيقع ملك المسيحيين فى الأسر ويرسل إلي مدينة بلنسية، وهناك سيعلن إسلامه، وسيدخل المدينة ثلاثة ملوك مسلمين ويستولون عليها بقوة السلاح، ثم يجلسون للطعام على مائدة واحدة، وبعد أن يفرغوا سيوزعون المهام فيما بينهم. سيتحرك أحدهم فى اتجاه مونكايو، والآخر فى اتجاه قوينقة، والثالث فى اتجاه أشبيلية. وعندما يرى المسيحيون أن مليكهم قد أعلن إسلامه سيتفرق شملهم، وستكون الغلبة للمسلمين بفضل الله تعالى» (المرجع السابق، ص٢٤٢).

وبالطبع، فقد كذبت عجلة التاريخ هذا التفاؤل الجم وتنبؤات المتنبئين ببقاء الشعب المسلم فى إسبانيا، وعندما نقرأ مخطوطاتهم اليوم فى ضوء ما جرى من أحداث نشعر بمزيد من الأسى والشجن.

ولقد وجد الموريسكيون أنفسهم مجبرين على الصمت التدريجى

وعلى التعود على فكرة ضياع «جزيرتهم الإسبانية المتألقة» كما ت
بذلك فقرة جاءت في مخطوطة موريسكية، أو بمعنى أصح دليل
لكل من يبغي الفرار إلى بلاد إسلامية أخرى خوفاً من الإبادة الت
حضارياً وإنسانياً:

«إشارات للطريق: ستأخذون النقود في «خاكا»، وإذا سألكم
إلى أين تذهبون: قولوا إلى فرنسا لزيارة القديسة «ماريا دى لوري
وفي «ليون» ستجدون من يحملكم إلى «ميلان» بإحدى وأربعين ق
ذهبية أو فضية للفرد، وبعد أن تصلوا إلى «ميلان» تقولون إنكم ذاه
لزيارة «سان ماركو» في مدينة فينيسيا، ستركبون النهر من «بادوا»
فينيسيا ويدفع كل منكم نصف ريال. بعد أن تنزلوا في ميدان «
ماركو» ستجدون خاناً، اذهبوا إليه واطلبوا لكل منكم سريراً بنـ
ريال في اليوم ولا تأكلوا بالخان لأنه يقدم مأكولات غالية الثمن
اخرجوا إلى الميدان واشتروا حاجياتكم.

من سترونهم في الميدان يلبسون عمائم بيضاء هم أتراك
أصحاب العمائم الصفراء فهم تجار يهود يجوبون الأراضي التر
وسيصحبونكم إلى حيث تريدون، قولوا لهم إنكم إخوة لسالو
وتريدون الذهاب إليه، تدفعون لهم عن كل فرد دوقية وتأخذون مـ
حطباً وماء. خذوا من الطعام ما يكفيكم لمدة خمسة عشر يوماً، اشـ
حلة وأرزاً وزيتاً وخلاً وزيتوناً وحمصاً وفاصوليا وخبزاً طازجاً» (المر
السابق ص١٥٤) (٥٨).

وتعتبر مخطوطات هؤلاء المؤلفين الموريسكيين، الذين لم يستطـ
التحكم في مصيرهم على الرغم من خطبهم الرنانة واجتماعا
السرية وتنبؤاتهم المتفائلة التي لم تتحقق، وثائق هامة للتلا
التدريجي والمؤلم للحضارة الإسلامية بإسبانيا. كما يستحق هـ

المؤلفون الغامضون، الذين اختلطت ثقافتهم بغيرها من الثقافات على الرغم من تعصبهم ودفاعهم عن الشرقيات المستحيلة التواجد على أرض إسبانيا فى القرن السادس عشر، احتلال مكانهم الطبيعى على رقعة الأدب الإسبانى - وهو من الآداب الأكثر خصوبة وسحراً فى أوروبا - لأنهم ينتسبون إليه وقد أسهموا فى بنائه ●

حواشى الفصل السادس

١- من بين الاضطرابات التاريخية الكثيرة نذكر غزو المرابطين والموحدين انظر:
Phillip K. Hitti, History of the Arabs. From the Eearliest Times to the present, New York, 1968.

٢- لم يجبرهم المسيحيون على التَنَصُّر فقط بل تعمدوا إهانتهم. فيصف المؤرخ «جبار إسكولانو» عملية التعميد الإجبارى لموريسكى بلنسيه عند سقوط غرناطة قائلا: «كانوا يعمدوهم بالمكانس وبالأغصان المبتلة بماء الساقية» (Décadas, 11, p.690) .

٣-انظر Julio Caro Baroja, los moriscos del reino de Granada, Madrid,1957.

٤- انظر Albert A. Sicroff, "Clandstine Judaism in The Hieronymite Monastery of Nuestra Senora de Guadalupe", Studies in Honor of N.J. Bernadete, New York, 1965.

٥- Mercedes G. Arenal, Los moriscos, Madrid, 1975, p.47

٦- تتواجد هذه المخطوطات حالياً فى مكتبة مدريد الملكية، ولقد قام بنقل بعضها إلى الإسبانية «ألبارو جالمس دى فوينتس»:
(El libro de batallas, 2 vols., Gredos, Madrid, 1975)

٧- تحدث عن هذه المخطوطات - الموجودة حالياً فى معهد الدراسات العربية - كل من «ريبيرا» و«آسين بلاثيوس»: (Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la junta, Madrid, 1912.

٨- يمكن انتظار اكتشافات جديدة.

٩- يرى «أوتمار هيجى» - وهو متخصص فى الموضوع - أن استخدام الحروف العربية فى كتابة المخطوطات ليس سببه توخى السرية (لأن محاكم التفتيش كان لديها خبراء فى اللغة العربية) بل يرجع إلى تشبث الموريسكيين بلغة القرآن المقدسة. انظر دراسة ottmar Hegyi Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca, Gredos, madrid, 1972.

١٠- Language and literature of the Moriscos, British and Foreign Review, VIII, 1839, pp.63-95.

١١- Discurso de ingreso a la Real Academia Espanola, Memorias de

la Real Academia Espanola, VI, Madrid, 1889, pp.140-324

١٢- يجب أن نذكر أيضاً تلميذتنا في بورتوريكو - «ماريا تيريزا ناربائس» - والتى تقوم حالياً بنشر دراساتها حول الموضوع.

١٣- El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada, Actas, op. cit., p.22

١٤- H.E.J. Stanley The poetry of Mahomet Rabdán (Journal of the Royal Asiatic Socieyt of Great Britain and Irelad, VI, 1878, p.200

١٥- Textos aljamiados: poesia religiosa morisca (Bull Hisp., LXXII, 1970, p.311-327)

١٦- نحن على وعى تام بالظلم التاريخى الفادح لاحتلال واستعمار العالم الجديد والذى كان سبباً فى تدمير وسحق الحضارات القديمة التى كانت تعيش على هذه الأرض.

١٧- Cristóbal Colón, Diario del descubrimiento, estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, Ed. Cabildo Insular de Gran Canaria,1976.

١٨- Bernal Díaz del Castillo and Amadis de Gaula, Homenaje a Dámaso Alonso; II, Gredos, Madrid, 1961, pp.95-114

١٩- وهى تشكل معظم المخطوطات المكتشفة على أية حال.

٢٠- يجب أن ننبه هنا - وفقاً لما ذكره كل من «كارديلاك» و«كارو باروخا» - أن القواعد الصارمة للتحريم لم تكن تطبق دائما على الموريسكيين، وخاصة هؤلاء الذين كانوا يدفعون أموالاً مقابل ذلك. وقد حدث هذا فى إقليم أرغون، حيث تأخرت عمليات التعميد الإجبارى لأسباب اقتصادية.

٢١- توجد، بالطبع، بعض الاستثناءات. فإقليم بلنسيه ظل يحتفظ بلغته العربية، وإليه كان يأتى مدونوا التاريخ المسلمون من بقية أنحاء الجزيرة ليتعلموا لغة أجدادهم (García Arenal, op. cit)

٢٢- George Ticknor, Historia de la literatura espanola, IV, Rivade-neyra, Madrid, 1881-1885, p.420.

٢٣- على الرغم من العثور على هذه المخطوطة فى «المونا سيدى لاسييرا» فإن مؤلفها يبدو أنه كان أندلسياً لما تشتمل عليه من نماذج كثيرة للهجة الأندلسية.

٢٤- Breve Compendio de nuestra ley y sunna (Cambridge, Dd. 9.49, fol. 77r-v.

٢٥- انظر دراستنا عن «سان خوان دى لاكروث (يوحنا الصليبى): دلالات جديدة للغة الشعرية». BHS, LV, 1978, pp.19-32)

وكتابنا عن «سان خوان دى لاكروث والإسلام».

٢٦- Cronistas e historiadores de la conquista de México, 1952, Ed. Gayangos, pp.101-102, apud Gilman. op. cit. p.99.

٢٧- Ibid. p.167.

٢٨- Cf. su lengua y literatura de Borges, Ariel, Barcelona, 1983.

٢٩- تقدم لنا صديقتنا القديمة فى هارفارد - واسما الشورباشى - فهماً آخر لكلمة «تقيّة»، فتقول أنها يمكن أن تقترب من معنى «تقى» وهو «الرجل الذى يتحلى بالجميل من الصفات». وعلى أية حال، فقد اختفى المعنى الدينى السامى السابق لهذه الكلمة.

٣٠- Cf. nuestro citado ensayo Los lenguajes finitos...

٣١- لقد بحثنا هذه المشكلة باستفاضة فى بحثنا عن «سان خوان دى لاكروث والإسلام».

٣٢- فى بحثه الذى نشر بعد وفاته عن

Sádilés y alumbrados, al - And., 1x (1944) al xvi (1901).

٣٣- لقد ترجمنا له من العربية (مقامات القلوب) والذى كان منشوراً فى

(Mélanges de l'université Saint - Joseph, XLIV, 9, Beyrouth, 1968, pp.119-154.

٣٤- ينسب «سافدرا» و«هارفى» إلى فتى «أريبالو» مخطوطتين: التفسير، ملخص المخالطة والرياضة الروحية، وهما موجودتان فى Biblioteca Nacional de Madrid, Res.245

كما تعاون فتى «أريبالو» مع «رمينجو» فى تحرير مخطوطة: تلخيص التلخيص:

Cambridge Dd. 9.49.

٣٥- لقد كتب عنه «هارفى» مقالات كثيرة، نذكر من بينها:

Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge, Al-And., XXIII, 1958, pp.49-74.

Yuse Banegas, Un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos, Al-And. XXI, 1956, pp.297-302.

٣٦- Apud Harvey, Un marnscrito aljamiado..., p.65.

٣٧- لم يستطع «هارفى» ولا «ماريا ناربائس» ولا أنا العثور على مخطوطة «حج فتى أريبالو» والتى ذكرها «جايانجوس» (فى كتابه المذكور ص٧٨-٧٩).

٣٨- Cf. Paul Nwyia, Exégése Coranique... Beyrouth, 1970

٣٩- Cf. su versión Coránica de la Creación del mundo en el Breve Compendio.

٤٠- للتعرف على التصوف الراقى للفارسى الصبستارى، اقرأ البحث التالى:
Toshihiko Izutsu "The paradox of Light and Darkness in The Garden of Mystery of Shabastari", Analogical Qualities of Literature (1971), pp.288-307.

٤١- يجب التنبيه إلى أن مخطوطة التفسير التى ننقل منها (والموجودة فى معهد الدراسات العربية) ليس بها أرقام واضحة لمعظم الصفحات. ولذلك قمنا بالتعداد - فى كثير من الأحيان - بدءاً من الصفحات ذات الأرقام الواضحة. ومن ثم فيوجد احتمال للخطأ فى بعض أرقام الصفحات.

٤٢- Cf. Alessandro Bausani, About a Curious Mystical Language Bál Ai - Balan, Eeast and West,IV (1954), pp.234-238.

٤٣- Cf. Le passage des morisques en Languedoc, Annales du Midi, LCCCIII, 1971, p.297.

٤٤- انظر هذه الدراسات:
Francisco Márquez Villanueva, Personajes y temas del Quijote, Taurus, Madrid, 1975.
(L.P. Harvey, "The Moriscos and Don Quijote (Sobretiro del Inaugural Lecture in the Chair of Spanish Delivered at the University of King's College, Novembre II, 1974).

٤٥- وهى تضم إلى غموض المعنى عدم وضوح الألفاظ التى كتبت بها.

٤٦- The Arab Mind, New Yourk, 1973.

٤٧- Terreno del milenio Igualitario, Madrid, 1975.

٤٨- Ideas de los espanoles del siglo XVIII, Gredos, Madrid, 1966.

٤٩- Rebeldes y Heterodoxos, Barcelona, 1972.

٥٠- Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira, Etudes sur l'histoire morale et religieuse du Portugal, Paris, Centro Cultural portugués, 1970.

٥١- حاول «إريس م. زابالا» فحص مسألة التنبؤات فى القرن الثامن عشر من خلال هذه الدراسة: Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII, Ariel, Barcelona - Caracas - México, 1978.

٥٢- EL morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965.
نشر «ميجل خوسيه هاجيرى» الألواح الرصاصية لـ«سكراموتني» في: (Ed.
Nacional, Madrid, 1980).

٥٣- وعلى وجه الخصوص في «بيرسيلس» و«حوارالكلاب» بالنسبة لسرڤانتس. وفي «شباب سان ايسيدورو» و«حياة سان بدرو نولاسكو» بالنسبة لـ«لوبى دى بيجا».

٥٤- «كشف الله لنا في القرآن عن أحداث توالت على مر الزمن منذ عهد آدم» (تلخيص التلخيص، fol.73v)

٥٥- Mercedes Sánchez Alvarez, El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de Paris, CLEAM, Gredos, Madrid, 1082, p.252.

٥٦- ترجمت «مرثيدس ألباريس» (المرجع السابق، ص٣٤٧) الكلمة إلى جبلي بدلاً من جبارين. ومن المدهش أن كلمة جبّار العربية تعني في الإسبانية «عملاق»، «طاغية»، «ظالم». ألم يفكر الموريسكي وهو يكتب هذه الكلمة في مدلولها الإسباني؟

٥٧- يحتمل أن يكون المؤلف قد اطلع على الأحداث من قريب أو يكون أرغوني لأنه يخبرنا بعد ذلك بقليل أن «... التنصير الإجبارى سيتم في أرغون وفي وشقه» (fol. 282r, Ibid., p.241)

٥٨- نقل «باسكوال جيانجوس» (المرجع المذكور، ص ٨١) هذا النص إلى الإنجليزية وبه بعض التحريفات الواضحة.

الفصل السابع

وجها العملة:

شخصية المسلم فى أدب عصر النهضة الإسبانى

يثير وجود الأدب(*) «الإسلامي»(١) في ظل محاكم التفتيش الإسبانية أكثر من تساؤل. ومن الغريب أن تُعظم شخصية المسلم وتُزين بالملابس الفاخرة والأسلحة البراقة في نفس السنوات التي يحاول فيها

(*) يجب التنبيه بداية إلى أن الموريسكيين أو المدجنين قاموا بكتابة نوعين من الأدب (وهما المقصودان بعنوان هذه الدراسة):

النوع الأول: الأدب «الإسلامي» (Literatura maurófila). وقد كتب هذا الأدب ونشر أثناء حياة مؤلفيه، أي أثناء رقابة محاكم التفتيش التي كانت تصادر كل ما كان يكتب في صالح المسلمين أو يسجل واقعهم السيىء الذي كانوا يعيشون فيه. ولذلك لم يتعرض أصحاب هذا الأدب لواقع المسلمين المعاش صراحة بل صاغوا أدبهم في شكل قصص خيالية تعرض صورة مثالية للمسلم، ولما كانت قلوبهم مشغولة بهموم المسلمين دون استطاعتهم التعبير عنها صراحة فقد لجأوا إلى المواربة والتمويه ليستخلص القارئ الذكي المعنى المراد من خلال فهمه لما بين السطور.

ومؤلفو هذا النوع من الأدب مدجنون أيضاً ولكنهم تظاهروا بالمسيحية لأن أغلبهم كان يعمل لدى السلطات الرسمية وحتى يستطيعوا نشر ما يكتبون تحت سمع وبصر محاكم التفتيش.

أما النوع الثاني: فهو الأدب الموريسكي - الأعجمي (Literatura aljamia-dea) وهو الأدب الذي كتبه الموريسكون في الخفاء بعيداً عن أعين الرقابة، ولم يكتشف إلا بعد رحيل المسلمين عن أسبانيا بزمن طويل. وقد سجل فيه أصحابه الواقع المرير لمجتمعهم والخطة الجهنمية للقضاء عليه، كما دونوا فيه كل ما يحتاج إليه اخوانهم الموريسكيون من أحكام دينية ومعالم حضارتهم الإسلامية.

كما توجد خصائص أخرى يتميز بها كل نوع من النوعين المذكورين سنتعرف عليها من خلال هذه الدراسة. وعلى الرغم من أن كلا الأدبين يعالج موضوعات إسلامية إلا أننا سنشير - بقصد التمييز بينهما - إلى النوع الأول بكلمة (أدب إسلامي) وإلى النوع الثاني باصطلاح (الأدب الموريسكي أو المدجن) (المترجم).

انتزاع الهوية الحضارية للموريسكى ذاته. ولقد حاول الكثيرون فك رموز هذه المعادلة الصعبة والتى أخفق فى تفسيرها «مارثيلينو مينندث بلايو» لاعتبارها مجرد صورة مثالية مبالغ فيها رسمها المنتصرون لحكامهم القدامى وقت اختفائهم من المجتمع الإسبانى»[٢].

ومن جهة أخرى، فلم يزد الفرنسى المتخصص فى الحضارة الإسبانية «جورج ثيروت» عن مجرد إبدائه للدهشة للفارق الكبير الموجود بين صورة المسلم كما عرضها هذا الأدب وبين الملابسات التاريخية المحيطة به[٣]. أما «كلاوديو جيين» فقد تعرض لهذه الظاهرة فى بحثه الرائع «الأدب كنموذج للتناقضات التاريخية: قصة بنى سراج الموريسكية» واعتبرها مثالاً للأدب الجافى للحقيقة والمشتمل على إشارات للبؤس الضارب بأطنابه فى مجتمع عصره: «ترمز رواية بنى سراج إلى الفترة الزمنية التى كتبت فيها من خلال التناقضات الصامتة التى وردت بها فهى تتعرض للسلام والوحدة على خلفية من الصدام المسلح بين المسلمين والمسيحيين، وتشير فى الوقت ذاته إلى الصراعات المعاصرة والصدامات الدينية» (المرجع المذكور، ص١٧٨). وبالفعل فالرواية تشير من بدايتها إلى هذه الصراعات. وفى تلك الرواية يعرض مؤلفها المجهول وجهة النظر الأرغونية فى أقصوصة «مشاهد من حياة الأمير الأمجد دون فرناندو» (١٥٥٠ - ١٥٦١) على بارون «باربوس» (خيرونيمو خيمينث دى إمبون)، وهو اقطاعى من إقليم أرغون عُرف بدفاعه المستمر عن قضية الموريسكيين أمام محاكم التفتيش[٤]. وفى هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن ثورة «ألبوخاراس» أو البشرات قد اندلعت بعد فترة قصيرة، وأن تلك السنوات كانت عصيبة على أحفاد المسلمين الأوائل.

ويلاحظ «جيين» أن القارئ المثابر لا يفوته الربط بين الموضوعات

المثالية التى يعالجها الأدب الإسلامى وبين رفضه القاطع للواقع المعاش: «... فهو صورة خيالية للكمال لا يلبث القارئ أن يحس بتناقضها مع الواقع المرير المعاش» (ص٢٧٨).

كما قام «خوان جويتيسولو» فى بحث دقيق وجرىء بالفصل بين صورتين مختلفتين للمسلم فى الأدب الإسبانى، حين قام بالمقابلة بين صورة المسلم المدهش التى عرضتها المؤلفات الإسلامية وبين صورته «كشبح مدفون فى اللاوعى الإسبانى» كما عرضها التاريخ والأدب الإسبانيين. ويُذكرنا «جويتيسولو» بأن ظاهرة الاحتفاء الأدبى بشخصية العدو المهزوم يقصد بها التعويض المعنوى، وهى ظاهرة عامة فى الآداب العالمية تناولها علم الاجتماع بالدراسة المستفيضة(٥).

ومع ذلك يبدو أن بعض الدارسين المحدثين يميل إلى نصرة النظرية القائلة بأن جزءاً كبيراً من الأدب الإسلامى فى عصر النهضة الإسبانى قام بتأليفه منشقون فضلوا المداراة حتى لا يفتضح أمرهم.

وتعتقد الباحثة «ماريا سوليداد كراسكو» بأن عرض الأدب «الإسلامى» للمسلم فى صورة مثالية - كما فى «حروب غرناطة الأهلية» لـ «خينيس بيريث دى إيتا»، بنو سراج، على سبيل المثال - قصد به الإشادة بالسلالة المضطهدة وخلق جو من الانسجام بهدف المصالحة بين المسيحية الرسمية والمسلمين. ولقد خصص «بيريث دى إيتا» - كما فعل المؤلف المجهول لبنى سراج - الجزء الثانى من مؤلفه «حروب غرناطة الأهلية» لسيد موريسكى (دوق إمارة مرسية) كافح من أجل الحفاظ على وضع المدجنين بإمارته(٦) ولنفس الهدف جاءت القصة التاريخية الخيالية للموريسكى المرتد ومترجم الملك فيليب الثانى «ميجيل دى لونا» «التاريخ الحقيقى لدون رودريجو» والتى ينتقد فيها بشدة الملك القوطى ويخترع ماضياً مجيداً لعرب الأندلس. ولقد حاول

«داريو كابانيلاس» إلقاء الضوء على الشخصية المحيرة لـ«دى لونا»، زميل «ألونسو دل كاسيتو»، والمتهم معه بالاشتراك فى تأليف الألواح الرصاصية التى عثر عليها فى «سكرومونتى» واللذان قاما بترجمتها بتكليف من السلطات الرسمية[٧]. وأشار «جيمس ت. مونرو» إلى أن الهدف من تأليف «دى لونا» لقصته الأسطورية هو إظهار إمكانية التعايش السلمى بين المسيحيين والمسلمين فى ظل تسامح كلا الطرفين. واختتم «مونرو» كلامه قائلاً:

«إن ما يثير الانتباه فى الأدب الإسلامى هو قدرته على رسم صورة للمسلم النبيل والتى تفشت فى أدب العصر الذهبى وانتقلت بعد ذلك إلى الأعمال الأدبية فى بقية أنحاء أوروبا»[٨].

وفى دراسة لـ«جورج أ. شبلاى» يحاول فيها قراءة ما بين سطور الأدب «الإسلامى» والذى يعتبره أدب مقاومة، نجد أن عملية خلق صورة مثالية للمسلم فى هذا الأدب جاءت كرد فعل لمحاولة إلصاق التهم بسلالة المسلمين واليهود فى القرن السادس عشر (وقد أبعدتهم هذه التهم بالفعل عن المجرى الرئيسى للحياة الإسبانية).

ولقد وصل الاتجاه النقدى بإعادة قراءة الأدب الإسلامى على اعتبار أنه أدب «احتجاج» إلى ذروته بالأبحاث الحديثة لفرانثيسكو ماركيز بيانويبا: «مشكلة تدوين تاريخ الموريسكيين» - «تدوين التاريخ الموريسكى» (المرتدون الآخرون) - «أسطورة ميجيل دى لونا»[٩] ومحت هذه الأبحاث إلى الأبد صورة البراءة التى كانت تتسم بها معالجة الموضوعات الخاصة بالمسلمين. فمسألة التناقض الظاهر بين كلام الأدب المعسول وبين ما يدور على أرض الواقع من أحداث قد تجاوزها «ماركيز بيانويبا» عندما أعلن أن عناد السلطات المسيحية هو الذى فجّر هذا الاحتجاج المقنع للأدب ذى الموضوعات الإسلامية.

ومن الطبيعي أن يلجأ هذا الأدب في ظل رقابة محاكم التفتيش إلى الثورية، مما يحتم علينا قراءته من نفس المنظور الذى نعيد به قراءة الآداب المنشقة في العصر الذهبى الإسباني ابتداء من «لاثيليستينا» وحتى «جوثمان ألفاراتشي» أو : قزمان الفرجي (*) . و«ميجيل دى لونا» ليس مجنوناً دون سبب كما يعتقد «ميننديث بلايو» بل مؤرخ إسلامي متمرد يضع في مقابلة الأسطورة القوطية «ما يجب تسميته بالأسطورة المدجنة: خيار حكم إسبانيا إنسانياً في ظل التسامح الإسلامي (تدوين التاريخ...، ص١١).

أما «ماركيز بيانويبا» فيعتقد أن «دى لونا» قد كتب «التاريخ الحقيقى» لزمنه لا تاريخ القرن السابع، وأن كتابه يعتبر دعوة - كقصة بني سراج - للتسامح الديني[١٠]:

«كل الكُتّاب الموريسكيين كانوا يودون التعبير عما يجيش في صدورهم بشكل مباشر، ولكن اختلافهم العميق مع ما حددته السلطات الرسمية جعلهم يلجأون إلى ما يشبه القصص أو الأساطير لإيداع أفكارهم الصامتة فيها. إنه تاريخ المهزومين الذين قُدِّر عليهم كتابته وسط أعدائهم.. وأعتقد أن كلمة التاريخ المدون يمكن أن تطلق على كل ما وصلنا من إنتاج لهؤلاء الموريسكيين الإسبان» (تدوين التاريخ...، ص١٧).

وبالفعل، فإن الأقاصيص أو المدونات التاريخية الإسلامية - وحتى بعض كتابات المؤلفين المهتمين بالمشكلة الموريسكية مثل سرفانتس - تترك في القارئ اللماح انطباعاً بعدم الطمأنينة. إنها أعمال معذبة

(*) (Guzmán de Alfarach) تعنى «قزمان الفرجي» ، نسبة إلى مكان كان يدعى «وادى الفرج» ثم تغير اسمه فيما بعد إلى «وادى الحجارة» (Guadalajara) . (المترجم)

نلمح من خلالها المحاولة المستميتة لقول أكثر مما تنطق به الكلمات تحت ثقل الرقابة الباهظ. ويلاحظ «ماركيز بيانوبيا» (مشكلة..، ص٥٤) أن سرفانتس قد اشترى حريته في التعبير بغالي الثمن عندما جعل إحدى شخصياته (ريكوته) تمتدح الملك فيليب الثالث وكونت «سالازار». ولذلك اعتبره الموريسكيون عدواً لدوداً لهم: ومن الضرورى مراجعة موقف سرفانتس هذا وإن كانت تصرفات بعض شخصياته - وعلى سبيل المثال شخصية «خاريفى» فى رواية «برسيلس» والتى تلعن السلالة التى تنتسب إليها وتمتدح المتشددين فى طرد الموريسكيين - تثير القلق من جميع وجهات النظر.

ويبدو أن أحداث القصص الموريسكية كانت تسير فى عكس الاتجاه الذى كان يريده مؤلفوها: ففى قصة «أوثمين» و«داراخا»، والتى جاءت فى كتاب «جوثمان دى ألفاراتش» (قزمان الفرجى)، نجد أن الفتى «أوثمين» والفتاة «داراخا» يجتهدان فى إخفاء حقيقة مشاعرهما وعدم الإفصاح عن هويتهما الحضارية، ويتحولان إلى المسيحية فى غمضة عين دون أدنى نوع من تأنيب الضمير. ونفس الشيء فعله فرسان مسلمون فى الجزء الأول من «حروب غرناطة الأهلية»: فبينما كان مالك يمتطى صهوة جواده متأملاً فضائل خصومه المسيحيين إذ به يقرر فجأة «التحول إلى المسيحية لأن دين السيد المسيح أفضل وأروع، وحتى يستمتع بصحبة الفرسان المسيحيين المغاوير الذين طبقت شهرتهم الآفاق»(١١).

ولا نكاد نسمع فى هذه القصص أو المؤلفات الإسلامية بعامة شكوى أو حتى تعليق سلبى على خطة القضاء التدريجى على الحضارة الإسلامية. إن الضريبة التى دفعها مؤلفو الأدب «الإسلامى» للسلطات الرسمية لكى تسمح لهم بنشر أعمالهم كانت فادحة، ولكن، إذا كان الأدب يصور المسلمين بأنهم نبلاء يتزينون بغالى الثياب وينطقون بحلو

الكلام، فلماذا يجب التخلص منهم حسبما نرى فى الأدب النصف رسمى (الأدب الإسلامى)؟ (لنُذكّر بأن الملكة إيزابيلا جردت «داراخا» من ملابسها الموريسكية وألبستها على الطريقة الإسبانية بمجرد أن وقعت فى يدها).

ولقد وجد الإسكافى «بيريث دى إيتا»، والمعروف بموضوعيته عند التأريخ للموريسكيين والمسيحيين على حد سواء، نفسه مضطراً إلى وصف الموريسكيين بأنهم «مليئون بالمثالب وكلاب متوحشة» حتى يستطيع الاستمرار فى المحافظة على حيدته التاريخية. وقد سار على دربه «ميجيل دى لونا»، الموريسكى الأصل، فى كتابه «التاريخ الحقيقى لدون رودريجو». وكل هذا مما يثير الأسى فى النفس حيث يضطر الكاتب لتصحيح نفسه عندما يجد أن قلمه قد تجاوز المسموح به فى الإشادة بماضى المسلمين المجيد.

ولقد ذكر «دى لونا» فى كتابه أن الموريسكى محمد الغزالى قام بكتابة بعض الجمل الرائعة على قبر الملك المنصور بعد موته (وهذا الملك نموذج للفضائل الجمة، وشخصيته تتناقض تماماً مع شخصية الملك فيليب الثانى). فهل يريد «دى لونا» بذلك تشبيه المستشار الروحى للملك بالفيلسوف الإسلامى الشهير أبو حامد الغزالى؟ المهم، أن بعض هذه الجمل التى كتبها محمد الغزالى تعتبر إشارة صريحة للمآسى التى لاقاها الموريسكيون المعاصرون لـ«دى لونا»: «مكدرات هذه الحياة وآلامها تطهر الإنسان من ذنوبه وتُعلى من قدره، مثل الذهب الذى يتخلص من شوائبه وينقى عند وضعه فى بوتقة بين ألسنة اللهب»(١٢).

ولقد تعجل «دى لونا» وكتب على هامش الكلمات السابقة ما ينفى أى شك فى تعاطفه مع المسلمين أو يعرض مسيحيته لأى شبهة: «إذا اعتقد المسلمون أن هذا الثمن الغالى هو الدم الذى سال من المسيح فقد

فازوا. أما إذا اعتقدوا خلاف ذلك فقد ضلوا ضلالاً مبيناً» (المرجع المذكور، الجزء الثاني، ص٥٥ - ٥٦).

إننا أمام أدب يائس، ذو وجهين، يناقض نفسه المرة تلو الأخرى. فلم يتورع دى لونا «المسيحي» عن ذم بعض الأفكار المسيحية بطريقة غير مباشرة عندما انكر الاعتقاد السائد القائل بتلقيح الرياح لأفراس الفاندلس (الأندلس). وهو يريد بذلك - كما لاحظ بحق «ماركيز بيانويبا» - إنكار فكرة التجسيد وطبيعة المسيح الإلهية، وهذه النقطة مثار خلاف بين المسلمين والمسيحيين: «يمكن أن يثار الجدل حول نوعية الإسلام الذى كان عليه دى لونا، لأننا متأكدون من عدم مسيحيته» (أسطورة ميجيل دى لونا، ص٣٩٠). ويؤكد لنا هذا الازدواج في شخصية «دى لونا» الدور الذى لعبه في ترجمة، وربما تأليف، ألواح سكرومونتى الرصاصية، فلم يكن من السهل الجمع بين صفته كمدون للتاريخ الإسلامي وبين وظيفته لدى السلطات الرسمية.

ووضع «دى لونا» السابق يلقى الضوء على وجود شخصيات أخرى مماثلة كشخصية زميله ومترجم العربية للملك فيليب الثانى «ألونسو دل كاستيو». فمن العسير، بل من المستحيل، تحديد الجانب الذى كان يقف فيه «دل كاستيو»: في جانب المسيحيين أم في جانب أصحابه الموريسكيين. ومن المؤكد أن «دل كاستيو» كان يتظاهر تحت إمرة «ديثا» بأنه مجرد فقيه معتدل عندما كتب خطابات بالعربية (مستخدماً حروفاً «مشوهة وبدون توقيع») لمسلمى «ألبوخاراس» (البشرات) المتمردين ينصحهم فيها بالاستسلام، في نفس الوقت الذى كان يساعد فيه «دى لونا» في ترجمة ألواح سكرومونتى الرصاصية بتكليف من السلطات الرسمية، وأمر اشتراكه في تأليفها أصبح اليوم من قبيل المؤكد. ومن المعروف أن تلك الألواح الرصاصية كانت تقف في صف

الموريسكيين قبل عملية الطرد الجماعى التى تعرضوا لها . وبما أن كتابات «دل كاستيو» كانت تتأرجح بين خدمة المسلمين تارة والمسيحيين تارة أخرى فيستحق صفة النفاق التى كانت تطلق عليه فى حياته[١٣] .

ومن جانبنا نعتقد أن «ميجيل دى لونا» و«ألونسودل كاستيو» كانا موريسكيين فى الباطن وحاولا ممالأة النظام الرسمى فى الظاهر، وفى هذا المقام نلفت النظر إلى أن أى موريسكى كان يريد نشر أعماله فى ظل تلك الظروف التى كانت تعيشها إسبانيا كان عليه أن يسلك هذا المسلك وإلا عض أنامل الندم. وعلى أية حال، فقد كان لهذا الصراع بصمات قوية على الأدب : فقد نشأ نتيجة له ما نسميه اليوم بمدرسة الأدب «الإسلامى» وهو أدب منشق لاقى الكثير من الصعاب على الرغم من جماله الفائق.

ولكن هذا الأدب «الإسلامى»، الذى لاقى حفاوة بالغة عند انتقاله إلى أوروبا وأمريكا واستقراره فيهما كنموذج للأدب العلمانى[١٤]، قد ظهر له توأم لم يكن فى الحسبان. وهو الأدب الموريسكى - المدجن، والذى دوِّن فى الخفاء خلال القرن السادس عشر. إنه أدب يعالج الموضوعات الإسلامية أيضاً ولكن من منظور مختلف: فقد اهتم مؤلفوه بتسجيل المسائل الدينية لكى يطلع عليها أبناء مجتمعهم الذين انقطعت بهم السبل عن معرفة العقيدة الإسلامية الأصيلة، وتسجيل الكارثة الشاملة التى حاقت بهذا المجتمع المضطهد. وكانت اللغة المستخدمة فى تدوين الأدب الأخير هى اللغة الإسبانية (المختلطة بمفردات كثيرة من اللهجة الأرغونية) ولكنها كتبت بحروف عربية (ولذلك عرفت باللغة الأعجمية) . وتمثل نصوص هذا الأدب الوجه الآخر والحقيقى لصورة المسلم التى رفعها الأدب السابق لمراتب الخيال، لأنها كتبت بعيداً عن رقابة محاكم التفتيش وتحدث مؤلفوها دون مواربة

عن الواقع التاريخى المعاش. إنها الكلمة الحقيقية للشعب المسلم.

وهدفنا فى هذه الدراسة يكمن فى عقد مقارنة بين المدرستين اللتين تعرضتا للموضوعات الإسلامية (التى تخص الموريسكيين): المدرسة النصف رسمية (الأدب الإسلامى) والمدرسة الموريسكية (الأدب الموريسكى أو المدجن).

وبدراسة الأدبين مجتمعين نجد أن كلا منهما يلقى الضوء على الآخر ويكمله سواء عن طريق التشابه أو التناقض. والأدبان يتناقضان فى معظم الأحيان لاختلاف الأرضية التى يرتكز عليها كل منهما: فالأدب «الإسلامى» هو أدب خيالى (حتى بالنسبة لحالة ميجيل دى لونا) بينما يعتبر الأدب الموريسكى - فى معظمه - وثائقى وتبشيرى[١٥].

كما أن النوع الأول من الأدب يتسم بالرقى إذ يشتمل على نماذج كثيرة للتفكير الراقى - كما فى قصة بنى سراج وأوثمين وداراخا - وعلى قليل من السقطات الفنية (كما فى «التاريخ الحقيقى..» لميجيل دى لونا)، ذلك لأن المؤلفين الذين كتبوه كانوا على درجة عالية من النضج الفنى. وهذا على عكس مؤلفى الأدب الموريسكى الذين كانوا يتسمون بالسذاجة والخشونة الأدبية، ولذلك فمن المستبعد تصور قيام مؤلف «إسلامى» بكتابة نصوص موريسكية سواً لعدم معرفته بالمفردات اللغوية لهذه النصوص وللخط العربى الذى كتبت به. والحالة الوحيدة التى يمكن أن تستثنى من هذه القاعدة هى حالة «ميجيل دى لونا» فيحتمل قيامه بكتابة مؤلفات مورسيكية (بالإضافة إلى صفته كمؤلف إسلامى) لمعرفته الكافية باللغة العربية ولثقافته المزدوجة.

ومن جهة أخرى فإن طبيعة الأدب «الإسلامى» غير السرية قد جعلت مؤلفيه يبحثون دائماً عن العبارات الرقيقة وينقونه من كل ما يجعلهم فى موقف المساءلة أمام السلطات الرسمية. وهذا على عكس الصراحة

المطلقة وعدم المداراة التى يتسم بها الأدب الموريسكى الذى دونه متمردون متعصبون - فى أغلب الأحيان - بعيداً عن أعين الرقابة (١٦)، ولذلك فإنه من الآداب القليلة التى تتسم بالصراحة فى عصر النهضة الإسبانى.

والأدبان السابقان هما وجهان لعملة واحدة: المقاومة الموريسكية أو ما هو فى صالحها. أما بالنسبة لما وصلنا من أدبٍ «إسلامى» فيعد قليلاً بالمقارنة بمئات المخطوطات الموريسكية التى تعج بها مكتبات الشرق والغرب.

ولا تكاد تخفى على أحد سمة التعصب التى تلازم معظم الأدب الموريسكى بالمقارنة بالعبارات اللطيفة التى استخدمها مؤلفو الأدب «الإسلامى». وعلى الرغم من ذلك فبمجرد قراءة الأدب الموريسكى يتملكنا الإحساس بانتهازه لأكثر من فرصة للدعوة إلى التعايش السلمى التى تبناها المؤلفون «الإسلاميون» الأكثر اعتدالاً.

ولننتقل الآن للتعرف على كيفية تفسير كل من الأدبين للآخر. أول ما يثير الانتباه فى هذه القضية هو رقة الأدب «الإسلامى» وعذوبته مقابل المواقف المبتذلة الخالية من البطولة والتى يعرض لها الأدب الموريسكى، حيث لا تظهر فيه صور لفرسان مسلمين يستعرضون بقتالهم فى الغوطة الغرناطية بل متمردون أشد خطورة: الرءوس السرية لخطط الشغب. ويرسم لنا فتى «أريبالو» فى إحدى صفحاته المعبرة (١٧) تفاصيل اجتماع سرى لرفقائه فى مدينة سرقسطة، يناقشون فيه كيفية مواجهة التحريم الرسمى للإسلام. وبالإضافة إلى ذلك فلم نشاهد إطلاقاً مسلمين يائسين فى الأدب «الإسلامى»، وهذا على خلاف الأدب الموريسكى، ففى تفسير فتى أريبالو - كما أشارت «ماريا تيريزا ناربائس» (الدفاع..، ص١٥٢) - وصل الأمر بأحد المجتمعين إلى إطلاق

صيحة الهلع هذه «لينقذ نفسه كل من يستطيع ذلك»:

«.. بدأ المسلمون المجتمعون في الحديث عن آلامنا المشتركة وألقى كل منهم بخطبته، وأشار أحد المتحدثين إلى فداحة الخسارة وإلى ضآلة ثمرة الجهد المبذول. وقال عالم آخر إن ما نفعله تتضاءل قيمته ولن تكون له جدوى في يوم من الأيام، وأثار قوله غضب الحاضرين الذين ردوا عليه بأن ضآلة ثمرة الجهد المبذول لا يجب أن تفت في عضدنا لأن الطريق شائك ولن يكون العمل بالتالي هيناً..

وفي مناخ يسوده الهم والضيق أدلى عالم آخر برأى بعيد عن الصواب، إذ رأى أن كل من يستطيع إنقاذ نفسه فليفعل، وقوبل هذا بالاستهجان لأنه لا يعبر عن صلابة وعزيمة المسلم. وتحدث كل بما عنده، فقد شعر كل فرد بأن المصاب مصابه، وتفجرت الأحزان والآلام على كل لسان، فلم نكن في حالة تسمح بمعسول الكلام ولا مليحه»[١٨].

وتتضمن النصوص الموريسكية، من جهة أخرى، ألواناً من المشاغل الحياتية لمؤلفيها، فكثيراً ما يحرر هؤلاء المؤلفون على هوامش النصوص معلومات ذات طابع شخصي. ونذكر فقط كمثال على ذلك ما كتبه موريسكي مجهول في انتظار وليده متتبعاً حركاته في بطن زوجته: «في الرابع من يناير سنة ١٦٠٣ تحرك الجنين في بطنها. ستكون ولادته إذا أراد الله في الرابع عشر من شهر يونيو»[١٩]. ويا له من مصير هذا الذى كان في انتظار ذلك الوليد! فبالتأكيد كان عمره لا يتجاوز الست أو السبع سنوات لحظة طرد المسلمين من إسبانيا وبالتالي فقد تحول إلى المسيحية أو حمله أبواه إلى المنفى.

أما بالنسبة للأسماء والألقاب فنجد أن الأدب الموريسكي لم تُذكر به أسماء رنانة مثل زيد أو غزال أو «ثيليندا خا»[٢٠]. أما الألقاب فتكون عادة مستعارة - مثل فتى «أريبالو»[٢١]، مسلمة «أوبيدا»،

محمد «الإسكريبانو» - كما لو كان أصحاب هذا الأدب الممنوع لا يريدون التفريط فى آخر سمة من سمات هويتهم المستهدفة. وفى بعض الأحيان تُعطى الأسماء انطباعاً بأنها مهجنة مثل أصحابها: على «سارمينتو»، نوثيته كالدران، يوسف بانيجاس (والاسم الأخير له صلة أكيدة ببنى نصر فى غرناطة، وسنعود لهذه النقطة فيما بعد).

ولكن أهم شيء يتميز به الأدب «الإسلامى» هو اهتمامه الكبير بزى شخصياته «العباءة، السيف الأحدب، الجواد وعليه سرج من الجلد ومن نفس لون الحصان، المجن، أدوات الرعاة (ماركيزيا نويبا «مشكلة..»، ص٤٦).

وكل هذا المزيج الغريب من الأشياء لا غنى عنه لكى تكتمل صورة المسلم فى هذا النوع من الأدب طبقاً لما جاء فى قصة «بنى سراج» و«أوثمين» و«داراخا» وفى الجزء الأول من «حروب غرناطة الأهلية». وكان لباس الموريسكيين دون شك من أهم العلامات المميزة لهم كشعب، وعندما حرم عليهم لباسهم ومجوهراتهم بموجب مرسوم رسمى تعالت على الفور صيحات الاحتجاج. ولنذكر على سبيل المثال الخطاب الشديد اللهجة الذى دافع من خلاله الموريسكى «نونيث مولاى» عن استخدام هذا اللباس باعتبار أنه مجرد زى إقليمى ولا يترتبط ارتداؤه باعتناق ديانة أخرى[٢٢]. ولقد حاول الموريسكيون أثناء ثورة «ألبوخاراس» (البشرات) العودة إلى ارتداء زيهم الخاص، فقد كان ابن أمية يمتطى صهوة جواده الأبيض «وعلى رأسه عمامة بلون فيروزى ويرتدى جبة قرمزية»[٢٣]، وعندما هاجم ابن فرج وأصحابه حى «البيّازين» خلعوا قبعاتهم وارتدوا «قلنسوات ملونة باللون الفيروزى وأخمرة بيضاء» كالأتراك (المرجع السابق).

ولقد أحس «بيريث دى إيتا» بأسف عميق لتحريم اللباس المميز

للمورسيكيين ولذلك قام بتسجيله في كتاباته كما لم يفعل أحد غيره. فلباس المورسيكيين الأثرياء كله من المخمل المنسوج بخيوط ذهبية وعبارة عن «عرض لمجموعة من الألوان الزاهية» («حروب...»، الجزء الأول، ص٩٤).

وفى بعض الأحيان يُعطى وصف «بيريث دى إيتا» التفصيلى للباس انطباعاً بتحوله إلى خياط متخصص فى صناعة الملابس. لنرى كيف يلبس موسى (إحدى شخصيات «حروب غرناطة الأهلية»):

«.. كان جسد المسلم الشجاع مغطى بآلات وعدد الحرب، فيوجد درع رائع على صديرى من المخمل الأخضر وتحته قميص من نفس النوع مرسوم عليهما بخيوط ذهبية وفى مواضع عدة حرف الدال (الحرف الأول من اسم داراخا). كما رسمت على قلنسوة من نفس المخمل الأخضر أغصان من الذهب الخالص فى اتجاه حروف الدال المشار إليها. وكان يحمل ترساً جميلة صنعت في فاس ومرسوم فى وسطها زهرة خضراء وعليها يد فتاة ممسكة بقلب..» («حروب غرناطة الأهلية»، الجزء الأول، ص٢٩).

وفى مقابل «عرض أزياء» «بيريث دى إيتا» هذا نجد أن النصوص الموريسكية قد عرت أصحابها من الصولجان واللباس المخملى(٢٤). وعلى الرغم من أن مسلمة «أوبيدا» كانت تلبس عند زيارة فتى «أريبالو» لها فى بستان «ألبيرا» - حسبما جاء فى تفسيره - ثوباً من الحرير، إلا أن هذا لا يعنى ثراء الشخصيات الموريسكية فقد كانت صناعة الحرير من الصناعات المزدهرة فى غرناطة حتى بعد تحريمه على الموريسكيين، ولذلك نجد أن جميع الطبقات الغرناطية كانت تستخدم فى القرن السادس عشر الملابس الحريرية(٢٥)، وبالتالى لم يكن لباس مسلمة «أوبيدا» إلا لباساً غرناطياً عاماً، وقد انعكس فقرها على حذائها الذى

كانت تلبسه: «نعلان متواضعان من الخلفاء» (التفسير، ص٤٤١).

ومن اللافت للنظر قيام فتى «أريبالو» بالتحدث فى فصل كامل من تفسيره بعنوان «العقيدة والعادات الحسنة» عن اللباس الموريسكى - وقد قامت «ماريا تيريزا ناربائس» بدراسة هذا الفصل ونسخه فى بحثها المذكور «قواعد الحياة اليومية...»(٢٦) - والذى يختلف كلية عن طبيعة اللباس الفاخر الذى وصفه «بيريث دى إيتا». ومن كلمات فتى «أريبالو» يتضح أن الموريسكيين لم يكن فى مقدورهم حتى الحصول على ما يستر أجسادهم من ثياب: «لا يكشف أحد منكم عن أى جزء من جسده لأن ذلك عيب وحرام» (ص٤٠٩). ويؤكد فتى «أريبالو» أيضاً على ضرورة تغطية المرأة الموريسكية لجسدها كاملاً - ولم يرد مثل هذا فى حسبان مؤلفى الأدب «الإسلامى» لانتفاء وجوده فى العادات المسيحية: «لا تلبسن ملابس من القطن الرقيق أو ما يمكن أن يشف عما تحته» (المرجع السابق). أما بالنسبة للرجال فعليهم ألا يرتدوا الملابس الطويلة التى تصل إلى الأرض بل الثياب القصيرة التى لا تتجاوز «منتصف الساق».

وفى مقابل كرنفال الألوان فى الملابس التى يصفها «بيريث دى إيتا» نجد أن فتى «أريبالو» يمقت الألوان الزاهية: «لا ترتدوا الملابس الزاهية الألوان» (المرجع السابق) ولا يفوتنا فى هذا المقام تسجيل الملاحظة التالية والتى جاءت فى الفصل الذى خصصه فتى «أريبالو» للباس الموريسكى وكان يقصد بها إعادة الهيبة لشعبه المحتضر:

«لا تأتوا بقدم فيها حذاء والأخرى بدونه، أو بفردة حذاء من لون والأخرى من لون مختلف» (ص٤١٠).

وكما وجدنا فارقاً بين اللباس الذى ترتديه الشخصيات التى عرضها الأدب «الإسلامى» وبين لباس شخصيات الأدب الموريسكى، فإننا نجد نفس الفارق فيما يختص بالحلى والمجوهرات. فقصص الأدب «الإسلامى»

تزخر بوصف الحلى والجوهرات، وسنورد مثالاً واحداً على ذلك ينتسب إلى كتاب «بيريث دى إيتا» «حروب غرناطة الأهلية» (الجزء الأول) وفيه يصف الكاتب ميدالية على عمامة المسلم «ألبيث»:

«كانت مصنوعة من الذهب الخالص، الوارد من الجزيرة العربية. عليها نقوش لمناظر صيد، ونقوش لأغصان خضراء من الغار مرصعة أوراقها بحبات دقيقة من الزمرد، وفى وسط الميدالية حفرت صورة حبيبته. إنها ميدالية عظيمة القيمة» (ص٦٩ - ٧٠). وفى مقابل ذلك نجد أن المصنفات الموريسكية تكاد تخلو من ذكر الحلى والجوهرات، والحالات القليلة التى جاء ذكرها فيها لا تنم عن الثراء والأبهة. ويذكر فتى «إريبالو» فى تفسيره أنه تلقى لؤلؤة صغيرة وأسورة من الموريسكى الشهير «يوسف بنى غازى» وابنته عندما زارهما فى غرناطة. ومن الواضح أن يوسف قدم الهدية لفتى «أريبالو» ليعينه على تجواله وعلى رحلته المزمعة إلى الأراضى الحجازية. (وقد قص علينا فتى «أريبالو» أخبار تلقيه لهدايا أخرى أثناء رحلاته المتكررة). كما أن هدية يوسف المذكورة قد قُدمت فى مناخ تسيطر عليه الأحزان: «وعندما ودّعه الأب وابنته انهمرت الدموع من العيون» (ب. ب. هارفى «يوسف بانيجاس..» ص٣٠٢). كما توجد إشارات عابرة أخرى فى المخطوطات الموريسكية: ففى المخطوطة رقم ٢٦ يوجد فصل عن التنجيم وفيه يؤكد المؤلف المجهول أن المرأة التى تولد فى أبراج معينة - مثل برج الميزان - «ستكون ثرية ولديها الكثير من الجوهرات» (ص٧٦)(٢٧).

وعلى هذا فقد جاء ذكر الحلى فى المخطوطات الموريسكية عابراً، كما أنها لم توصف بالتفصيل. وعلى أية حال فإن ولع الموريسكيين بالجوهرات كان شديداً، وقد قدم لنا المؤلف المجهول للمخطوطة S-2 (المودعة بمكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ) والمعروف بلقب «منفى

تونس» عرضاً باهتاً لحلى «داراخا» أو «جازولا» عندما ذهبت إلى منفاها بتونس عام ١٦٠٩ : «كل امرأة كانت تتحلى بمجوهرات توازى ما يحتفظ به الآخرون فى محلات الصاغة وأقلهن كانت تتزين بأشياء لم تكن تتزين بها ملكات هذه الأرض قبل قدومنا» (ص١٦-١٧)[٢٨].

وننتقل إلى جانب آخر من جوانب الاختلاف بين الأدبين «الإسلامى» والموريسكى. فمن سمات الأدب «الإسلامى» إلصاق الصفات الرفيعة مثل النبل ودماثة الخلق بشخصياته، ولذلك تغص صفحات هذا الأدب بالمسلمين النبلاء ونضرب بعض الأمثلة: ففى قصة «أوثمين» و«داراخا» يتكهن «دون رودريجو» بالأصل النبيل للبستانى «أوثمين» كنتيجة لمعاملته المهذبة ولطف حديثه. وتحتفظ هذه النماذج من الشخصيات الإسلامية بنبلها حتى فى أحلك الظروف: ففى «حروب غرناطة الأهلية» يقبل موسى من فاطمة وبكل تهذيب هدية على الرغم من ارتباطه العاطفى بـ«داراخا»[٢٩]، كما يرفض الفارس مالك «ألبيث» وهو أسير عند «أولونسو فخاردو» أن يُقتاد من خوخة الباب «فلم يكن رجلاً وضيعاً حتى يدخل وهو أسير من خوخة باب بل يستحق الدخول من البوابة الرئيسة للمدينة» (حروب...، الجزء الأول، ص١٢ - ١٣)، ولقد تمادى فى إصراره على ذلك مما جعل الغضب يتملك آسره (ألونسو فخاردو) ويجرحه جرحاً مميتاً.

ولعل أشهر قصة من هذا النوع من الأدب هى قصة ابن دراز التى وردت فى رواية بنى سراج. فلقد أخبر ابن دراز آسره «رودريجو ناربايس» أنه أسر بينما كان يتهيأ للزواج من محبوبته ظريفة، فأشفق عليه «رودريجو» ورق لحاله ثم رد عليه حريته لمدة ثلاثة أيام ليتزوج فيها ثم يعود إلى سجنه، وأوفى ابن دراز بوعده فعاد عند انتهاء المهلة المضروبة بصحبة زوجته ظريفة.

أمـا النصـوص الموريسكيـة فـتـشـتـمـل على القليـل من هذا الولع بالصـفـات النبـيلة. وقـد اهتم فـتـى «أريبـالـو» في الفـصـل المذكـور من تفسيره بعرض العادات الحسنة بقصد حض الموريسكيين على التمسك بها. ومجمل هذه الصفات لا يداني - حقيقة - ما جاء في رواية ابن دراز أو «ألبيث». وذكرت «ماريا تيريزا نارباييس» في دراستها المذكورة أن من بين ما اختاره فتى «أريبالو» من عادات ما يتعلق بالعطاس: «..ليقل من داهمه العطاس الحمد لله وليرد عليه من يسمعه يرحمك الله» (ص٤١١). كما أن صنوف التحيات المهذبة التي ذكرها «بيريث دى إيتا» قد اقتصرت عند فتى «أريبالو» على ما هو جوهري: «مد اليد للمصافحة مشاركة في البهجة وعلامة على شد الأزر» (ص٤١٠). وعندما ينهض المسلم المهذب فعليه أن يسلم على من حوله طبقاً لنظام صارم: فيبدأ أولاً بالسلام على والديه، ثم على من يكبرونه سناً، ثم على إخوته. وعندما يلتقي شخصان في الشارع فليبدأ بالسلام من هو أقل علماً أو أصغر سناً أو من يمشي على رجليه. وفي حالة ما إذا التقت مجموعتان من الأشخاص تسلم الجماعة القليلة على الكثيرة والراجلون على الراكبين. ويرى فتى «أريبالو» أنه في حالة اجتماع بعض الأفراد فليبدأ بالحديث الأكبر سناً أو الأكثر تفقهاً في علوم الدين (نارباييس «قواعد..»).

كما تعرض فتى «أريبالو» لكرم الضيافة، وهو من الصفات الذائعة الصيت بين المسلمين، حيث يقول في تفسيره: «.. من يذهب إلى بيتك أكرمه، استقبل الضيف الذى يأتي إلى بيتك بوجه بشوش» (ص٤١٠). ومع ذلك تلاحظ «ماريا تيريزا نارباييس» (المرجع المذكور، ص١٠٨ - ١٠٩) أن بذور الشك قد بدأت تغير من هذه العادة بين أبناء المجتمع الموريسكي، ولذلك فإن فتى «أريبالو» يوصي كل من يريد دخول بيت

ما بضرورة أن ينادى ثلاث مرات ليطلب الإذن بالدخول من صاحب البيت، وبعد إعطاء الإذن بالدخول فعلى الضيوف البقاء فى مكان واحد مجتمعين وعدم الانتشار فى أرجاء البيت حتى لا يثيروا الشبهات.

وتشمل قواعد الذوق عند فتي «أريبالو» معاملة العبيد والفقراء وكبار السن معاملة حسنة، وكثيراً ما تقترن وصاياه بالمنفعة مثل نصحه بالابتعاد عن أماكن الأوبئة، وعدم تقطيع أشجار الغابات أو قتل الضفادع والنمل والبعد عن الخمر والميسر. كما يتضح خفره فى التحذير من قضاء الحاجة فى الأماكن العامة وعدم معاشرة رجل لامرأة فى نفس المكان الذى يعاشر فيه رجل آخر امرأة ثانية: «لا يجتمع دون فاصل رجلان مع امرأتين» [٣٠]. ولعل من أهم ما يفاجأ به القارىء فى هذه النصائح نصيحة فتي «أريبالو» لأبناء جلدته «بعدم مشاهدة مبارزات الفرسان أو سباق الخيل أو مصارعة الثيران» (ص١٠٤)، وخاصة أن هذه النصيحة تتنافى مع الألعاب المفضلة فى نماذج الأدب «الإسلامى» (حروب غرناطة الأهلية، بنو سراج، «أوثمين» و«داراخا».. إلخ).

ولم تقتصر أوجه التفاوت بين الأدبين «الإسلامى» والموريسكى على ما سبق بل امتدت أيضاً إلى اللغة المستخدمة فى كليهما. فشخصيات الأدب «الإسلامى» تتحدث بالإسبانية لأن مؤلفيها أرادوا مساندة فكرة الاندماج السلمى فى المجتمع المسيحى.

فأوثمين يتحدث الإسبانية «كما لو كان قد تربى فى إقليم قشتالة» (قزمان...، ص٢٠٠) ولكنه يتكلم سراً «العربية» عند لقائه بمحبوبته «داراخا» فى البستان. وعلى الرغم من أن استخدام العربية هنا يمكن أن يكون الملاذ الذى يلجأ إليه الكاتب المجهول للتعبير عن هويته ومشاعره إلا أنه لم يجرؤ على قول كلمة واحدة فيها إطراء للغة القرآن التى حظر استخدامها رسمياً فى ذلك الوقت[٣١]. ولم يمنع ذلك كاتب مثل

«بيريث دى إيتا» أن يمتدح على استحياء اللغة العربية حينما أثنى على أغنية شدا بها «سراثينو» «بلغة عربية رقيقة ومعبرة» («حروب...»، الجزء الأول، ص٦٥).

وحاول الداهية «ميجيل دى لونا» تمجيد لغة القرآن بطريقة غير مباشرة عندما ترجم على هامش كتابه المفردات العربية لنص طريف بن طارق التاريخى المدون فى القرن السابع الميلادى.

ولكن «ميجيل دى لونا» كغيره من بقية كتاب الأدب «الإسلامى» كانوا يتحدثون على استحياء عن اللغة العربية نظراً للضغوط الكثيرة التى أشرنا إليها من قبل.

أما الأدب الموريسكى، الذى دون فى الخفاء، فقد أفاض فى الحديث المر عن ضياع اللغة العربية وعن موجة السخط التى ترتبت على ذلك فى الأوساط الموريسكية:

«لا يوجد من أبناء ديننا من يعرف العربية التى نزل بها القرآن الكريم، أو يقدر على فهم تعاليم الدين إلا إذا شرحت له بلغة غريبة كلغة هؤلاء المسيحيين - أنزل الله عليهم عقابه! - الكلاب الذين يعملون جاهدين لاستئصال شأفتنا. ولذلك أطلب المعذرة ممن سيقرأ ما أدونه من مكنون القلب، فما أردت إلا أن أمهد طريق الخلاص أمام المسلمين الأوفياء حتى ولو كان ذلك عن طريق وسيلة تعبير حقيرة ووضيعة»[٣٢].

ولعل من أهم النماذج التى عرضها الأدب «الإسلامى» صورة المسلم الغرناطى الذى يتنهد بحرقة على ضياع مملكته الرائعة. ولكن هذا التنهد الحالم ينقلب فى المؤلفات الموريسكية إلى الشعور بالإهانة وإلى الغضب الجارف الذى تملك الموريسكيين الغرناطيين وهم يرون مدينتهم تسقط مستسلمة.

ولنلفت النظر فى هذا الشأن إلى أن قصة «أوثمين» و«داراخا» - وهى تنتسب للأدب «الإسلامى» - تقدم لنا صورة مثالية للاحترام المتبادل بين الموريسكيين والمسيحيين أثناء الأيام الأخيرة لغرناطة المسلمة، فالملكة إيزابيلا المسيحية قد شملت برعايتها أسيرتها «داراخا» واحتفلت بعرسها في بلاطها الملكي. كما عاشت الفاتنة ظريفة عيشة هنيئة عند آسرها «رودريجو دى ناربايس».

ويتلاشى هذا اللطف والكرم من على صفحات «التفسير» عندما يتعرض مؤلفه إلى مصير الطبقة الغرناطية النبيلة على يد الآسرين المسيحيين (ولقد صدق كل من على «سارمينتو» ويوسف بنى غازى على كلام فتى «أريبالو» هذا) : فالنسوة الغرناطيات تم بيعهن كالجوارى فى الميدان العام بعد استسلام المدينة مباشرة.

ولقد أخبر يوسف بنى غازى فتى أريبالو بما حدث : «لا تشك فيما سأرويه عليك.. لأننى رأيته بعينى هاتين.. رأيت أكثر من ثلاثمائة من الحرائر يُبعن كالإماء فى الميدان العام» (٣٣). ولقد عاد الكاتب الشاب إلى تناول نفس الموضوع فى «تلخيص التلخيص» وتألم لانتهاك الحرمات فى «غرناطة زهرة المدائن» (هارفى «مخطوطة...، ص٧٤).

ومن جهة أخرى فقد أخبر بنى غازى فتى «أريبالو» البعيد عن مكان الأحداث بحكم موطنه، بحالته النفسية بعد هزيمة شعبه. ولا تخلو كلماته لفتى «أريبالو» على الرغم من جلالة الخطب من نبرة اعتداد نلاحظها أيضاً فى دموع ابن دراز عندما بكى مصيبة قومه :

«لا تنس، يا بنى، ما حدث فى غرناطة ولا تدعه يفارق مخيلتك. لا تفزع عندما أقصه عليك لأنه يحز فى نفسى ويمزق أحشائى كل لحظة.. لا تبك يا بنى على ما مضى فليس إلى رجوعه من سبيل، بل اذرف الدمع مدراراً على ما ستراه إذا حييت على هذه الأرض. وادع الله ألا يتحقق

وأن يكون مجرد خيال ما أتوقعه من شدة وقوع البلاء بالدين لدرجة سيقول معها الناس : إلى أين ذهب قرآننا ؟ وما الذى فعل بأسلافنا ؟ المرارة والألم ينتظران كل من سيبقى لهذا اليوم. وما يؤلمنى أكثر أن المسلمين سيتحولون إلى مسيحيين ويحذون حذوهم . ادع ربك ألا يتقبلوا دينهم وأن يرفضوه بقلوبهم.. حسناً، يبدو لك أننى أتحدث بمنطق العاطفة، ادع الله ألا يتحقق كلامى كما أتمنى، فأنا لا أريد أن أحيا لأشاهد هذا اليوم...» (هارفى «يوسف...»، ص٣٠٠-٣٠١).

أما فى الجزء الأول من «حروب غرناطة الأهلية، فقد وجد «بيريث دى إيتا» متسعاً للثناء على الملك فرناندو الكاثوليكى على لسان موسى (إحدى شخصيات الرواية) : «انظر إلى الرحمة والشفقة التى يعامل بها الملك فرناندو الشعوب الأخرى، فقد تركهم يعيشون بحرية داخل بيوتهم وممتلكاتهم.. إنه يذكرنا بحديثه وعاداته بتعاليم الإسلام التى نزلت على محمد ﷺ...» (ص٢٦٨).

وما فعله فرناندو يناقض - حقيقة - ما جاء فى النص السابق جملة وتفصيلاً مما يجعلنا نعيد قراءته على اعتبار أنه محض خيال أو مجرد تهكم لاذع (٣٤).

وعلى العكس من ذلك نجد النصوص الموريسكية تعمد إلى ذكر الحقيقة مباشرة، ومن هذاالمنطلق ينتقد يوسف بنى غازى بصراحته المعهودة تصرفات فرناندو قائلاً:

«إذا كان ملك الغاصبين لا يرعى عهداً ولا ذمة، فماذا سننتظر من خلفه؟» (هارفى «يوسف...»، ص٣٠٢).

ومن جهة أخرى فقد قطعت نصوص الأدب «الإسلامى» كل خيوط الأمل على المسلم الغرناطى بعودة الإسلام إلى الوطن المفقود، ذلك لأن مؤلفيه ودعاة الاندماج السلمى كانوا يدركون أن هذه النقطة بالذات لم

تكن محل تفاوض مع السلطات المسيحية. أما مؤلفو الأدب الموريسكى - مثل فتى «أريبالو» و«رمينجو» - فقد شاركوا القارئ هذا الأمل: «تضرع إلى ربك ليعيد لمسلمى هذه الجزيرة التعيسة بهجة أيامهم الخوالى، وألا يسمح باستئصال شأفة الغرناطيين على يد أعدائهم الألداء، وأن يعودوا لتعمير المساجد للدعوة إلى الإسلام دين الله الحق». (هارفى «مخطوطة..»، ص٧٤). ولشقة فتى «أريبالو» فى مستقبل إسبانيا - المسلمة بالطبع - نجده يتحدث فى تفسيره عن «عودة غرناطة لأفضل مما كانت عليه بعد تحرير الأرض» (ريبيرا وآسين، المرجع المذكور، ص٢١٩ - ٢٢٠). وعلى الرغم من أن مسلمة «أوبيدا» تشارك فى التفاؤل «بعودة المآذن للارتفاع» (المرجع السابق، ص٢٢٥) إلا أنها ترسل زفرة عميقة لضياع كتاب الإسلام المقدس: «رأيت صفحات من كتاب الله فى يد طفل يعبث بها فلملمت الأوراق المطوية والألم يعتصرنى» (تلخيص التلخيص، ص٢٢٥).

لاحظنا فيما سبق كثرة استشهاد فتى «أريبالو» فى كتاباته بالغرناطى الشهير يوسف بنى غازى. ويبدو أن يوسف هذا ينتسب - كما لاحظ «هارفى» - إلى عائلة بنى غازى التى لعبت دوراً مهماً فى تسليم مدينة غرناطة[٣٥]. ولقد تحدث «بيريث دى إيتا» عن هذه العائلة القادمة من مدينة فاس طوال الجزء الأول من «حروب غرناطة الأهلية» والذى ذكر فى نهايته أن هذه العائلة كانت ضمن من قرروا تسليم المدينة للملكين الكاثوليكيين. ولقد عاد عليهم تصرفهم هذا بالعديد من المزايا، فيذكر «دى إيتا» بأن الملك فرناندو «قدم الكثير من المزايا لعائلة بنى غازى ولعائلة ألبيث وألدورادينس تقديراً منه للخدمات التى قدموها له، ومنها الموافقة على تسليمه مدينة غرناطة» («حروب..»، الجزء الأول، ص٢٩٠).

وتؤكد المخطوطات الموريسكية المعلومة السابقة لـ «بيريث دى إيتا»: فيوسف بنى غازى الذى فقد فى حرب غرناطة كل أسرته فيما عدا ابنة واحدة، ظل يستمتع في ظل الحكم المسيحي بوضع مرموق - اقتصادياً واجتماعياً - وبحرية ثقافية. ويُرجع «هارفى» هذه المزايا إلى تصريح بالامتياز كان قد حصل عليه أبو القاسم بنى غازى («يوسف..»، ص٢٩٨) وهو من أقارب يوسف. وقد حصل «على سارمينتو» عام ١٤٩٩ على تصريح مماثل يخول له ولأحفاده من بعده العديد من المزايا مثل الحرية الدينية وحق تملك الأرض وقطعان الماشية [٣٦]. ونظير هذه المزايا يشتبه «هارفى» فى وضعه كعميل للملكين الكاثوليكيين، ويمكن أن يكون يوسف بنى غازى مثله فى هذا أو على الأقل أحد أنصار العاهلين المسيحيين.

ولم يمنع هذا الاحتمال الوارد يوسف بنى غازى من أن ينتقد بشدة السياسة المتقلبة للملك المسيحى ومن إظهار أسفه أكثر من مرة على المصير الذى آل إليه مسلمو غرناطة. ولم يتعرض الأدب «الإسلامى» لمسألة التحويل الإجبارى إلى المسيحية ولم يوجه إليه الانتقاد بل إن كل ما عرضه عبارة عن تحول اختيارى لبعض النماذج بعد الاقتناع غير المسبب بالدين الجديد، وكل ذلك مما يثير الشكوك لدى القارئ المتفحص.

وعلى العكس من ذلك فقد ظل مسلمو الأدب الموريسكى محافظين على عقيدتهم [٣٧] ووصلوا بكامل إسلامهم إلى الشواطىء التونسية رغم أنف الكنيسة. وقد أثبت هذا المؤلف المجهول الذى لجأ إلى تونس فى إحدى وأهم مدونات العصر الذهبى الإسبانى: فنحن أخيراً أمام إحدى ضحايا محاكم التفتيش وأمام رأيه المباشر فى هذا النظام التعسفى الذى لم يتعرض له الأدب «الإسلامى» لا من قريب ولا من بعيد.

يقول المؤلف المجهول:

«لنتوجه بالشكر لله الذى أنقذنا من يد هؤلاء المسيحيين المارقين ومن مشاهدة هرطقاتهم اليومية، ومن حقدهم الذى ملأ القلوب. لقد كان علينا أن نجتهد فى فعل ما يرغبون فيه لأننا لو لم نفعل حملونا إلى محاكم التفتيش حيث نكون عرضة للهلاك وفقد الممتلكات والأولاد. ففى طرفة عين يمكن أن يساق أحدنا إلى سجن مظلم أسود مثل نواياهم الخبيثة ليمكث فيه سنوات عديدة، وتصادر ممتلكاته وتُنهب، وأما أبناؤه: فإن كانوا صغاراً أخذوهم لتربيتهم وجعلهم مسيحيين مثلهم، وإن كانوا كباراً فلا سبيل أمامهم سوى الفرار. وبالإضافة إلى ذلك فقد كانوا يبحثون عن أنجع الوسائل لتصفية الشعب المسلم بعد أن تعذر عليهم النيل من إيمانه وتحويله إلى عقيدتهم الشيطانية، فبعضهم كان يرى ضرورة ممارسة التصفية الجسدية ضد الجميع، ونادى البعض بخصى الذكور، وأفتى آخرون بضرورة كينا بالنار فى موضع من الجسد حتى لا نستطيع بعده التناسل ونفنى عن آخرنا، كما لو كان باستطاعتهم نقض ما اقتضته إرادة الله..» (ص١١). كما توجد حالات أخرى لا حصر لها فى الأدب الموريسكى تتناقض مع الحياد الدينى الذى التزمته الشخصيات المثالية للأدب «الإسلامى» الذى لم يقدم حالة واحدة يشتم منها الهجوم على المعتقدات المسيحية.

ونقدم فيما يلى نموذجاً للهجوم الصارخ وللتهكم اللاذع بالقربان الكنسى المقدس قام به الأرغونى «خوان ألفونسو»:

يا من تؤمنون
بالقربان المقدس
وترون فيه الله .
يا من تأكلون قرابينكم،

انظروا لإلهكم المتبل
فمن المعروف :
أن ما يُؤكل يُطرد
من تلك الفتحة الأزلية .
ومن دواعى العجب
ما قصه على رجل
جمع من القرابين العديد
ليتذوق أسرارها ،
ولما ثقلت عليه بطنه
أسلم للمرحاض ما تحتويه ،
وبهذا فقد دفن آلهته
فى ذلك المكان القذر .(٣٨)

أما بالنسبة لمصير المنفيين ذوى الأصول الإسبانية فقد قدم لنا الأدب الموريسكى صورة مشرقة لما صار عليه حال بعضهم فى الأراضى الجديدة التى ذهبوا إليها . وعلى سبيل المثال فقد عاش الموريسكى البالنسى - كما جاء فى «ماركوس دى أوبريجون» - عيشة رغدة وشريفة وسط قراصنة الجزائر ، أصحابه الجدد . وأثبتت الحقائق التاريخية أن كثيراً من الموريسكيين قد لاقوا مصيراً مشابهاً . وجاء على لسان إحدى شخصيات سرفانتس (ركيوتـه) أن مستقبل المنفيين فى شمال أفريقيا لم يكن كله مفروشاً بالورود . وصدق على وجهة نظر سرفانتس هذه منفى تونس المجهول عندما قام بتسجيل تجربته الشخصية كإحدى ضحايا النفى الجماعى عام ١٦٠٩ فى بحث دقيق وأمين له . ولقد ذكر هذا المؤلف المجهول بأن «عثمان داى» ، ملك تونسى ، قدم للمنفيين إلى بلاده القمح والشعير والأرض وحتى السلاح ، وأن الاحتفاء بهم فى

الأراضى التونسية قد بلغ مرتبة عظيمة لدرجة أن أحد النبلاء (سيدى بولقيز) عندما اشتكى له القاضى من توسيخ الأطفال الموريسكيين للمدينة بتغوطهم فى الطرقات العامة رد عليه بأن المكان نفسه لو أعطى القدرة على الكلام لرحب بالمسلمين الأوفياء. وعلى الرغم من إبراز الكاتب للمظاهر الإيجابية فى سنوات النفى الأولى إلا أنه أشار إلى تدهور الوضع بعد ذلك، ولذا فإنه يستحث قومه على تحمل الموقف وعلى حمد الله تعالى لأنهم لازالوا أحياء ويستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية.

ونلاحظ أنه بعد سنوات الاحتفاء الأولى بدأ الشعور بالعزلة يتملك المنفيين فى الوطن الجديد: فقد بدأ التونسيون يضطهدونهم ويحقدون عليهم للثروات الطائلة التى جلبوها معهم من إسبانيا ولأنهم بدأوا يزاحمونهم فيما كان لديهم. ونتيجة لهذا وصل الأمر بمؤلف المخطوطة المتزن إلى إطلاق لفظ «المتحزبين» على التونسيين، ولم يتردد فى إعلان أسفه على ما صار إليه حال أصحابه فى تونس بعد ألوان العذاب التى شهدوها فى إسبانيا: «لا أعتقد أن أحداً يريد إلحاق الضرر بنفسه، وأهله، وقومه» (ص١٦).

لازلنا نتعرف حتى الآن على مدى التناقض الصارخ بين الواقع الأليم الذى تشتمل عليه المخطوطات الموريسكية وبين العذوبة والمثالية اللتين تنضح بهما نصوص الأدب «الإسلامى» وكانت السبب فى إجازة نشره تحت سمع وبصر محاكم التفتيش. ولقد أدى هذا التناقض الواضح إلى ظهور بعض أصوات تتهكم من المثالية المفرطة للأدب «الإسلامى» أثناء نشره فى عصر النهضة الإسبانى. وقد اخترنا كنموذج لهذا التهكم قصيدة لمؤلف مجهول يحاور فيها النصوص «الإسلامية» حواراً لاذعاً لأنها نصوص مضللة:

آه، معاشر الشعراء،
اكشفوا تلك الوجوه
جردوا من الثياب هؤلاء المسلمين،
وأوقفوا هذا الصخب.
ليذهب غزال لحال سبيله،
لتمض ثيليننداخا إلى الجحيم،
ولتردوا هذه العباءات
على من اقترضتموها منه.

فاطمة وظريفة
تبيعان الزبيب والتين،
ويدّعى لاجارتو إرناندث
أنهما فى أروقة الحمراء ترقصان.
يصنع بنو العطار
قفف من السعف،
والكرنب يزرعه بنو المدان،
ألا ترون هذا من السخف؟
كل يوم يعود «أربولان»
وعلى فأسه تراب مائة حفرة
من أجل حفنة دقيق
وترس مثقوبة:
ويأتى مجرم آخر
ليخرجه صبيحة اليوم التالى
على صهوة فرس يرتدى زيه الأخضر

بزهور الفضة منقوش.
ويقبل الزجرى ببغلتين
من حمل الماء لا يكل،
يصوره متحذلق
من كسر الرماح لا يمل.
وعندما ينهمك موسى فى صنع حلواه،
يصيح آخر: ابتعد، ابتعد،
فموسى المغوار قادم
محارب تهابه الرجال وتخشاه.

تتغنى أشعاركم المزججة
بطغمة من المدجنين،
فقراء يتسولون
من الحمراء إلى البيّازين.(٣٩)

ولذكر الحقيقة كاملة نعترف بأن نصوص «حروب غرناطة الأهلية» لا تسير كلها على نفس المنوال، وخاصة إذا عقدنا مقارنة بين جزئيها الأول والثانى. فبينما يعرض الجزء الأول منها صورة مثالية للمسلمين الشجعان نجد أن الجزء الثانى يصورهم شرذمة لا تعرف الشهامة والبطولة الفذة، فهذا ابن أمية عندما أراد قومه تتويجه رئيساً عليهم ألبسوه تاجاً مسروقاً من على رأس تمثال للعذراء. كما تكفّل «خينيس» بإلقاء الضوء على تيقن الشعب الموريسكى نفسه من اقتراب نهايته المحتومة: فيصف ابن شوهار متمردى ألبوخاراس أو البشرات بأنهم «بقايا المسلمات الغرناطيات» («حروب.. ، الجزء الأول، ص١٤)، ويتألم مثلهم لسلب أسلحتهم ولباسهم «ولغتهم العذبة» (المرجع

السابق، ص١٤). ومن البديهى ألا يستطيع هؤلاء المسلمون الوضعاء النزول إلى ساحات القتال بالدروع والسيوف المحدبة. لقد تحولت أسلحتهم البراقة وحليهم المتلألئة إلى «غلايات، مناخل، معاجن، مراوح،.. جلاجل للأبقار، أسياخ..» (المرجع السابق).

ولم يلجأ «خينيس» للبهرجة في وصف ثورة متمردى «ألبوخاراس» (البشرات) بل نقل صورة صادقة عنها: فقد كان الموريسكيون اليائسون يلقون بالحجارة من أعالى الجبل على الجيش المسيحى ولجأوا مرات عديدة إلى التجسس ولم يتورعوا عن خيانة أعدائهم. والمسيحيون بدورهم - كما وصفهم المؤرخ فى نصه - لم يبرأوا من الشائنات: فقد نعت المركيز «مونديخار» جنوده بصفة «النعاج»، كما اعترف «خينيس» نفسه بأنه سرق بعض الأسلاب التافهة عند سطوهم على المدن والقرى الموريسكية.

ومما لا شك فيه أن «بيريث دى إيتا» قد توخى قدراً لا بأس به من الحقيقة عند كتابة الجزء الثانى من «حروب غرناطة الأهلية» ولذلك فقد اقترب فيه من صفة المؤرخ بقدر ابتعاده عن صفة الأديب.

ولكن لنعود مرة أخرى للأدب الموريسكى، فعلى الرغم مما رأيناه طوال الصفحات السابقة إلا أن نصوص الأدب الموريسكى لا تتناقض دائماً مع نصوص الأدب «الإسلامى» تناقضاً عميقاً بل يشتملان أيضاً على بعض وجوه الشبه. فقد أشرنا مثلاً، معتمدين فى ذلك على قطاع مهم من النقد الحديث، إلى أن أحد الأهداف «غير المعلنة» للأدب «الإسلامى» يكمن فى الدعوة إلى التسامح الدينى وإلى رد حقوق الموريسكيين المسلوبة. ولقد اجتهد مؤلفو الأدب «الإسلامى» كما رأينا آنفاً، فى الدفاع عن هذه الأفكار السلمية فى أكثر من مناسبة، وإن كانت لم تطبق للأسف أثناء حياتهم فى عصر النهضة الإسبانى.

ومن حالات التعايش السلمي التي أوردها «بيريث دى إيتا»، لجوء موسى و«دون رودريجور تييث خيرون» للتصالح والتعاهد على الصداقة بعد معركة حامية الوطيس بينهما، ولم يقف الاختلاف العقائدى حائلاً دون ذلك. كما اشتهر بنو سراج (في حروب غرناطة الأهلية) أيضاً بحبهم للمسيحيين لدرجة أنهم كانوا يحملون الطعام إلى سجونهم. وتتجلى الأخوة بين المسلمين والمسيحيين في أزهى صورها في رواية بني سراج: فبعد أن انتصر «رودريجو دى نارباييس» على ابن سراج المقدام يلهج كل منهما بمديح صاحبه ويعترف بفضائله وشدة بأسه، ولما كانت الظروف التاريخية والاجتماعية تقضي بأسر الفارس المسيحى لابن سراج فقد قام بأسره ولكنه عفا عنه بعد ذلك وتوسط له عند ملك غرناطة ليزوجه ابنته ظريفة، فما كان من الملك المسلم إلا أن أصر على اعطائه الفدية وتوسل إليه بأن يبقى صديقاً لابن سراج المفتدى «على الرغم من اختلاف العقائد» (بنو سراج..، ص٨٠). وعلى الرغم من أن «هـ. أ. ديفيرارى» [٤٠] قد أورد الكثير من الأمثلة على الاتصال الوردى بين المسلمين والمسيحيين على حدود غرناطة، لدرجة أن المسيحيين كانوا يقلدون خصومهم في عاداتهم الحربية وفي اللباس، مما يدل على أن ذلك كان أمراً طبيعياً ومألوفاً، إلا أن الأدب «الإسلامى» قد أصر على إيراد هذه الأمثلة مما يوضح هدفه في الدعوة إلى التعايش السلمى بين الفريقين.

ولقد تحدث «ميجيل دى لونا» بحماس كبير عن التسامح المثالى عند ملكه الأسطورى يعقوب المنصور والذى كان يتصدق على المسلمين والمسيحيين واليهود بلا تمييز. كما تحدث عن حرية العقيدة التى تمتع بها المسيحيون عند استيلاء المسلمين على غرناطة وطليطلة وبلنسية وقرطبة. وقد اعتبر «ماركيز بيانويبا» («حرية..»، ص٣٦٦) حديث

«دى لونا» عن حريات المسيحيين أثناء استيلاء المسلمين على تلك المدن بمثابة تعريض بالسياسة الإسبانية القاسية تجاه المسلمين. والقصة المثالية للتعايش السلمى المأمول هى التى وردت فى نص «التاريخ الحقيقى» وهى قصة زواج المسلم عبدالعزيز (ابن موسى بن نصير) من الأميرة القوطية «أخيلونا» بعد اتفاقهما على بقاء كل منهما على عقيدته(٤١).

ولم يتحمس المؤلفون الموريسكيون، كما أشرنا من قبل، لفكرة التعايش السلمى التى طرحتهاالمؤلفات «الإسلامية» لسبب بسيط وهو أنهم كانوا ضحايا للظلم المسيحى مما دفعهم إلى التعصب. وكما أشار بحق «ماركيز بيانوبيا» فإن الذين عرضوا علينا وجهات نظرهم فى المصنفات الموريسكية هم المتشددون ولذلك فلم تتح لنا الفرصة لسماع أقوال المعتدلين. ويمكن أن نستثنى من هذا التعميم فتى «أريبالو» ومساعده «باراى رمينجو» لما فى كتاباتهما من نماذج للتسامح بين المسيحيين والمسلمين، ولعل أهم نموذج منها هو الذى اشتمل عليه «تلخيص التلخيص» والذى كتبه كل من الفتى و«باراى» فى العقود الأولى من القرن السادس عشر (٤٢)، وفيه يتحدث «باراى» عن صداقته الحميمة للقس الكارميللى «إستبان مارتل» الذى وقف بجانب موريسكى أرغون عندما صدر ضدهم مرسوم بالتنصير الإجبارى، ولقد وصلت الصداقة بينهما إلى حد جلوس الاثنين سوياً على مائدة واحدة يبكيان ما لحق بالمسلمين من ظلم، وإلى عيادة «باراى» لصديقه فى مرض موته والتصدق على مقبرته بعد وفاته (هارفى «مخطوطة..»، ص٦٩-٧٠). ولم تكن صداقة «باراى» للقس «إستبان» هى النموذج الوحيد فى الأدب الموريسكى للتسامح بين الطرفين، بل إن فتى «أريبالو» كان ينصح قومه بعدم إلحاق الأذى بالمسيحيين إلا فى حالات الضرورة! «لا تلحقوا الأذى بالمسيحيين إلا إذا كان الأمر يتعلق بقصاص عادل»

(ناربايس «قواعد..»، ص١٢) . كما أن فتى «أريبالو» كانت تربطه علاقات طيبة باليهود - الضحايا مثله لمحاكم التفتيش - ولقد روى لنا في تفسيره عن زيارته لصديق يهودى فى مدينة طليطلة وتبادلهما الكتب، وكيف أن هذا اليهودى كان متعاطفاً مع المسلمين «لأنه يرى بلواه في بلواهم» (ناربايس «فى الدفاع..»، ص١٥١) .

ولم تغفل النصوص «الإسلامية» الدعوة - وإن كانت بحذر شديد - إلى إزالة التفرقة الاجتماعية بين المسيحيين والموريسكيين لأن ذلك سيساعد على سرعة الاندماج الكريم للموريسكيين فى المجتمع الذى يعيشون فيه. وتعتقد «ماريا سوليداد كراسكو» أن كتاب «بيريث دى إيتا» يتفق زمنياً وأيديولوجياً مع كتب «سكرومونتى» الرصاصية والتى كانت تحاول تشبيه المسلمين الغرناطيين بمسيحى إسبانيا القديمة وإذابة الفوارق العقائدية بين المسيحيين والمسلمين.

وعلى الرغم من أن «بيريث دى إيتا» لم يشتط فى كتابته للتاريخ إلا أنه دافع بطريقة غير مباشرة عن الامتيازات الاجتماعية لشخصياته المثالية (هؤلاء الموريسكيون..، ص١٢٠) . كما دافع «ميجيل دى لونا» - مترجم الملك فيليب الثانى، وأحد مؤلفى كتب غرناطة الرصاصية المشتبه فيهم - فى كتابه «التاريخ الحقيقى» عن الامتيازات الاجتماعية لأحفاد النبلاء العرب عندما أخبر عن خلع محمد عبدالعزيز لصفة الفروسية على كل من شاركوا فى الحرب ضد طائفة ابن حمص المتمردة. وهو يريد أن يلمح بذلك - مثل كثير من مؤلفى الأدب «الإسلامى» - إلى أن مسلمى القرن السادس عشر أعرق أصلاً من المسيحيين الذين يضطهدونهم ويضيقون عليهم الخناق، ومن ثم فلا داعى إلى التفرقة الاجتماعية بين مسيحيين ومسلمين.

ومن أشهر ما طرح من دفاع عن المساواة الاجتماعية فى هذا النوع

من الأدب ما جاء على لسان «ماركوس دى أوبريجون». فالقرصان الإسبانى الذى حمل ماركوس إلى تركيا يعترف له «بتألمه.. لتوقف مستقبل الفرد على شرف سلالته وأصالة نسبه، وعدم شفاعة الأعمال مهما كانت عظيمة ما دام يفتقر صاحبها إلى الأصل النبيل..» (٤٣).

ويرى «ميجيل إريرو» (أفكار الإسبان فى القرن السابع عشر، جريدوس، مدريد) أن الكلمات السابقة تمثل نقداً لادعاءات الدم الأزرق. (ونشير فى هذا المقام إلى أن سرفانتس و«لوبى دى بيجا» قد أدليا بدلويهما فى الموضوع بالدفاع عن كرامة الموريسكى الاجتماعية).

ولكن لنتعرف على وجه نظر النصوص الموريسكية فى هذه المسألة. توجد فقرة معبرة فى تفسير فتى «أريبالو» توضح أن الأدب الموريسكى قد اهتم بالدعوة إلى المساواة الاجتماعية ونبذ التفاوت الطبقى كما اهتم بها مؤلفو الأدب «الإسلامى» أمثال «ميجيل دى لونا»، «بيريث دى إيتا» و«بيثنتى إسبينيل». يقول لنا المؤلف فى تفسيره أن اليهود يتزوجون بالإماء بعد حفل يقص فيه شعر وأظافر المتزوجين ثم يخلطان ببعضهما، ويتزوج المسلمون أيضاً بالإماء انطلاقاً من مبدأ المساواة «يفعل المسلمون ذلك لأنه لا فرق بين مسلم وآخر، فالكل أمام الحقوق والواجبات سواء..» (ناربايس «قواعد..»، ص١١).

ويتفق الأدب الموريسكى مع الأدب «الإسلامى» عند تناول مسألة أخرى تتعلق بأسلوب الخداع الذى تلجأ إليه شخصياتهما المسلمة لإمكان البقاء فى مجتمع مسيحى مغلق. ومن البديهى لجوء الشعب المهزوم إلى المداراة عندما يجد هويته مهددة بالزوال. ولذا نجد أن صورة المسلم «الداهية» قديمة قدم الأدب الإسبانى ذاته ولم ينفرد بها الأدب «الإسلامى» وحده، وتكفى الإشارة إلى أن ابن جلبون بعد أن وعد السيد القمبيطور بالإخلاص له اعترف بأنه كان مضطراً لذلك!

«نريد أن يلحقه الأذى، لا نستطيع الوفاء له فى حرب أو سلام، يا له من أحمق لا يعرف الحقيقة» (ملحمة السيد، Espasa calpe، بوينس أيرس، ١٩٥٦، ص١٢٨). ومن ثم فلا غرابة فى أن يتحول معنى كلمة «لادينو» (Ladino) - التى كانت تطلق على المترجمين العرب - من العارف بلغات عدة إلى مخادع.

وقد أشار مؤلف «دون كيخوته» مرات عديدة إلى خداع سيدى حامد الموريسكى، كما توسل الملك دون خوان فى الرومانث المشهور لابن الأحمر بألا يكذب عليه: «من يولد مسلماً هكذا / لا يحق له الكذب».

ومن أهم الشخصيات التى اشتهرت بالخداع والمواربة فى الروايات الموريسكية شخصيتا «أوثمين» و«داراخا». فلقد لجأ العاشقان إلى سلسلة من الأكاذيب حتى لا يفتضح أمرهما فى البيت المسيحى الكبير الذى كانا يعيشان فيه كأسيرين. فنجد مثلاً أن «أوثمين» قد تظاهر بكونه بستانياً حتى ينفرد بمحبوبته فى حديقة البيت، وعندما ضبط يتحدث العربية معها - علماً بأن شخصيات هذه الروايات لم تستعمل العربية إلا قليلاً - اختلق العديد من الأعذار لتبرير فعلته. كما اعترفت «داراخا» بأن البستانى ما هو إلا «أمبروسيو» ابن أحد المزارعين وخادمها السابق ورسول الغرام بينها وبين خطيبها العربى، وأنها كانت تتسلى بالحديث معه. ومن جهة أخرى فقد تكهن «دون ألونسو»، صاحب البيت، بالأصل النبيل لأمبروسيو لتعامله الراقى وللطريقة التى كان يركب بها الجواد. ولقد اعترف له «أوثمين» - أو أمبروسيو - حينئذ بحقيقته الجديدة وبأنه فارس سرقسطة «خايمى بيبس» - وقد وقع أسيراً فى أيدى المسلمين فباعوه لشخص مرتد باعه مرة أخرى لـ«سجرى» الذى كان له ولد يُدعى «أوثمين» خطيب الفاتنة «داراخا».

كما اعترف «خايمى بيبس» «بسر» آخر مزيف لـ«دون ألونسو» حين

روى له قصة حبه لـ«دونيا ألبيرا»، أخت الملك «دون رودريجو».

وهكذا فإننا لا نهتدى إلى حقيقة «أوثمين» و«داراخا» إلا مع نهاية القصة وبعد المرور بسلسلة طويلة من الأكاذيب والاختلاقات، وهذا يؤكد مدى صعوبة تحديد نسب المسلمين الأواخر في إسبانيا.

وتلاحظ «ماريا سوليداد كراسكو» (المسلم...، ص٧٠) أن علاقات تلك الشخصيات الموريسكية بآسريها أقل نبلاً مما فعله ابن دراز مع «رودريجو دى ناربايس»، عندما أوفى الأول بوعده وعاد للأسر بعد مهلة الثلاثة أيام التى أعطاها له «دى ناربايس» للزواج بحبيبته. ولكن هذا الضرب من الوفاء يعتبر حالة شاذة وفريدة حتى فى الأدب «الإسلامى» ذاته لدرجة أن القارئ اللبيب ربما يساوره الشك فى مصداقية هذه القصة وأنها قد تكون مخترعة بقصد الإشادة بالموريسكيين بعد أن اشتهروا خلال ذلك العصر بالمكر والخداع.

ولا ننسى، من جهة أخرى، أن الأدب «الإسلامى» - فى حالة التسليم بالنظرية القائلة بأنه أدب منشق - يشكل ظاهرة للمواربة الفنية والإنسانية لا مثيل لها، ولا ينطبق هذا على الشخصيات التى تمتلىء بها نصوصه فحسب بل يتمد ليشمل مؤلفيه الذين اضطروا إلى اللجوء إلى الازدواجية حتى لا يقعوا تحت طائلة محاكم التفتيش. ويكفى أن نذكر بأن ولاء «دى لونا» كان موزعاً بين الملك فيليب الثانى وبين الموريسكيين كما تنطق به ألواح «سكرومونتى» الرصاصية و«التاريخ الحقيقى لدون رودريجو».

ويخلو الأدب الموريسكى بوجه عام - لطبيعته كأدب غير منشور وموجه للموريسكيين المخلصين - من هذا «النفاق» الأدبى وإن كانت تضم نصوصه بعض النماذج التى تندرج تحت هذا النوع.

وكما ذكرنا من قبل، فمن الطبيعى أن تتفشى صفات مثل النفاق

والمداراة بين الشعوب المهزومة لإمكان العيش بين المنتصرين، ويمكن إضافة سبب آخر بالنسبة لحالة مسلمي إسبانيا الأواخر. فالقرآن الكريم يقر بتصرف المسلم عند اضطراره للتظاهر بأنه على دين عدوه مادام يحتفظ قلبه بعقيدته سليمة. إننا أمام ما يسمى بالتقية والتى لجأ إليها الموريسكيون الأواخر على أرض إسبانيا. ونشير فى هذا المقام إلى نص مهم ذكره كل من «ب لونجاس» و« مرثيدس أرينال» ويتضمن إجابة مفتي وهران على بعض أسئلة موريسكى الأندلس فى الثالث من مايو سنة ١٥٦٣ (٤٤). ويناشد المفتي فى فتاويه الكتاب الموريسكيين الصبر والتحمل واللجوء إلى ممارسة التقية.

ولقد لجأ إلى المداراة أيضاً مؤلف مخطوطة مكتبة باريس الوطنية المجهول عندما قام بإعداد الخريطة التى سيهتدى بها الموريسكيون الراغبون في الفرار من إسبانيا فى رحلتهم إلى المغرب الإسلامى عن طريق فينسيا (٤٥). ومن التعليمات التى اشتملت عليها خطته أو مشروعه للهرب نذكر: وصيته للموريسكيين إذا سألهم أحد في «خاكا» عن سبب سفرهم بالرد عليه قائلين إنهم ذاهبون إلى فرنسا هرباً من الديون التى عليهم. وبعد أن يصلوا إلى فرنسا - عن طريق «أوليرون» - ينصحهم بالقول بأن الداعى لسفرهم هو زيارة كنيسة العذراء «لوريتو»، وعندما يصلون إلى «ليون» عليهم بالسؤال عن الطريق المؤدية إلى «ميلان» بحجة الذهاب «لزيارة سان ماركوس بمدينة فينسيا» (ص٣٨). وبالتأكيد فقد كان هؤلاء الهاربون يسافرون وعليهم ملابس الحجاج المسيحيين وبأيديهم عصيهم الطويلة، بالضبط مثل هؤلاء الحجاج المزيفين الذين قابلهم ريكوته (إحدى شخصيات سرفانتس) عند عودته إلى وطنه بعد انتهائه من إحدى مغامراته.

ولقد كشف فتي «أريبالو» عن جانب مهم من جوانب شخصيته

عندما ذكر في تفسيره أنه قام مرة بالتظاهر بالمسيحية واعترف بذنب لم يرتكبه أمام عدة قساوسة (قسيساً بعد آخر) ففرض كل منهم عليه كفارة مختلفة:

«عندما كنت في «جيان» اعترفت بذنب واحد وفي نفس اليوم لثلاثة من القساوسة، فأعطاني كل منهم حلاً مختلفاً. أما علماء المسلمين فيقدرون الكفارة على حسب حجم المعصية ووفق خطورتها» (هارفي «فتي..»، ص٢٩).

وليس من العسير افتراض أن مجمل حياة فتي «أريبالو» لا يخرج عن إحدى صور التقية. فوالدته، كما ذكر هو نفسه، «ظلت مسيحية لمدة خمس وعشرين سنة» (هارفي «مخطوطة..»، ص٧٠)، ومن ثم يحتمل أن تكون والدته قد تحولت عن المسيحية بعد ولادته، كما يحتمل أن يكون قد تلقى تعليمه الأولى على يد قساوسة عندما كانت أمه مسيحية، ويعزز هذا الافتراض معرفة فتي «أريبالو» للغتين اليونانية واللاتينية. ومن يدري فربما يكون قد تلقى هذا الفتي الغامض دراسات في الدين المسيحي والإسلامي في آن واحد. ومما لاشك فيه، على الرغم من مسيحية بعض نصوص تفسيره وسطحية معارفه الإسلامية، أنه اختار ثقافة ودين أجداده المسلمين ووهب حياته للعمل من أجلهما.

ويبدو أن حيلة فتي «أريبالو» مع القساوسة الثلاثة واختباره لأحكامهم الدينية للتهكم عليها فيما بعد أو لإثبات بطلانها عند مقارنتها بالأحكام الإسلامية الصحيحة قد حاكاها المؤلفون المسلمون في القرن السادس عشر. فنجد، مثلاً، أن «خوان ألفونسو الأرغوني» روى أن شخصاً تعمد - كما رأينا في الرومانث المذكور سابقاً - استهلاك كمية كبيرة من الخبز المقدس ليختبر تحوله إلى براز من عدمه، وكانت النتيجة تحول «المخزون إلى المرحاض» مباشرة مما أطاح بالمعتقد

المسيحى بقدسية الخبز. وعلى أية حال، فإن ما يهمنا هنا هو إثبات تزييف بعض المسلمين لشخصياتهم وتقمصهم لأدوار المسيحيين بغرض تفنيد معتقداتهم.

ومن جهة أخرى، يوجد تشابه بين نصوص الأدب الموريسكى ونصوص الأدب «الإسلامى» فيمايتعلق بموضوع التنبؤات والذى كان له صدى في أدب عصر النهضة الإسبانى:

تعرفنا فى الفصل السابق (٤٦) على التنبؤات الموريسكية التى كانت تتفق جميعها على أن النصر النهائى سيكون حليف المسلمين. ولما طال الانتظار ولم تتحقق تلك النبوءات فسر ذلك المتنبئون بعدم تمسك مسلمي الأندلس بدين أجدادهم. والجدير بالذكر أن السلطات الإسبانية لم تقف عند حد معاقبة هؤلاء المتنبئين بل دفعت الكتاب الإسبان للرد على ذلك بتنبؤات مضادة في صالح الجانب المسيحى. ونقدم فيما يلى أحد نماذج التنبؤات الموريسكية والذى يُنسب إلى النبى محمد ﷺ شخصياً:

(«يرحم الله (الموريسكيين) ويشملهم بعنايته ولطفه، وسيكون ذلك عندما يملأ الحقد قلوب أعدائهم فيلجأون إلى إحراقهم بالنار، رجالاً كانوا أم نساء، صبية فى مقتبل العمر أو شيوخاً، وإخراجهم من أوطانهم، وتضطرب الملائكة فى السماء وتذهب إلى ربها شاكية: إلهنا! ذرية خليلك ورسولك محمد تُحرق بالنار وأنت المنتقم الجبار. فيرسل الله لهم من ينجدهم ويخلصهم من هذا العذاب الأليم» فبكى على ومن كانوا معه شفقة عليهم ثم توجه إلى رسول الله بالسؤال: «ومتى سيرسل الله نجدته لتلك النفوس المعذبة؟» فأجابه الرسول: «آه يا على! سيقع ذلك فى جزيرة الأندلس فى عام يبدأ بيوم سبت، وسيرسل الله كبشير لنجدته سحابة من الطيور من بينها طائران متميزان،

أحدهما جبريل والآخر ميكائيل، ويستقر في نفوس من يرون السرب أنه علامة على قدوم ملوك من الشرق والغرب للنجدة. وستعم الحرب البلاد ويزداد الفزع والهلع وسيصبح الأمر بين مد وجزر بين انتصار الإسلام أو المسيحية ولكن الإسلام سينتصر في النهاية بعد حرج وضيق كبيرين. وفي هذا العام المبارك ستكثر السحب، وتثقل الأشجار بالفواكه، ويزيد محصول الغلال في الجبال الباردة عن الأراضي المنبسطة، وتفيض خلايا النحل بالعسل») (جارثيا أرينال، الموريسكيون..، ص ٦١ - ٦٢). ويعتبر «ميجيل دى لونا» أكثر كتاب الأدب «الإسلامى» استثماراً لهذا النوع من التنبؤات بحكم معرفته لكتب الألواح الرصاصية كمترجم ومؤلف. وقد أشار «خوان دى فاريا» في تقديمه لأعمال «دى لونا» إلى قيامه بترجمة تنبؤات «سان خوان الإنجيلى» و«سان ثيثيليو» التى عثر عليها في مئذنة مسجد قديم تحولت إلى برج لأجراس الكاتدرائية.

وإذا كنا لم نطلع على دراسات الأب «داريو كابانيلاس» فإن مجرد القراءة الفاحصة لكتاب «دى لونا» (التاريخ الحقيقى..) تجعلنا نشتبه في اشتراكه في تأليف تلك المصنفات الدينية. ولقد أسرف «دى لونا» في الاستعانة بهذا النوع من التنبؤات واستخدمه في صالح الموريسكيين.

وكما يرى «دى لونا» فإن تاريخ إسبانيا السابق للفتح الإسلامى «المظفر» كان مكتوباً على حجر طوله أحد عشر ذراعاً وعرضه ستة أذرع، وقد قرأه أبو القاسم طريف بن طارق شخصياً، ولما كان الحجر مكتوباً باللغة الكلدانية فقد جمع المسلمون - تماماً كما فعلت السلطات المسيحية بعد اكتشاف الكتب الرصاصية في برج «توربيانا» وفي «سكرومونتى» - بعض العلماء لترجمة ما عليه من كتابة.

ويحاول «دى لونا» إلباس تنبؤ آخر يمجد شعبه المهزوم ثوب التاريخ عندما ذكر أن الملك «دون رودريجو» دخل برجاً مسحوراً مليئاً بالأعاجيب، واطلع لسوء حظه على نبوءة بضياع إسبانيا منه. ولقد أفاض «دى لونا» في وصف محتويات هذا البرج: ففيه تمثال من البرونز يحرك مطرقة في يده دون توقف، وعلى جانبه الأيسر كُتب بخط واضح: «ستهزمك أمة غريبة وتوقع الضرر بأهلك وشعبك». أما ظهر التمثال فقد كانت عليه لافتة تقول: «إلى أيها العرب». وجمع الملك «رودريجو» العلماء ليفسروا له ما رآه فأخبروه بانتصار العرب الحتمى على مسيحى شبه الجزيرة.

فهل أراد «دى لونا» الماكر بهذه الإجابة - النبوءة الإشارة إلى العصر الذى كان يعيش فيه لا عصر الملك «رودريجو»؟ هذا افتراض وارد إذا وضعنا فى الاعتبار شخصية «دى لونا» المزدوجة وتعمده انتحال نص موريسكى يُنسب إلى القرن السادس عشر لوضعه على لسان امرأة تدعى «لاكابيثودا» عند لقائها بالغازى طريف:

«كانت تلك المرأة تجلس أمامه على الأرض وبكثير من التملق حدثته باللغة الإسبانية قائلة: سيدى، لقد ولدت على تراب هذه الأرض واسمى «كابيثودا»، عمرى يزيد عن الستين عاماً وأذكر عندما كنت طفلة أننى كنت أجلس بجوار والدى أمام المدفأة وسمعته يتلو بنوءة تقول إن هذه الأرض سيفقدها المسيحيون ويحتلها المسلمون. وتقول النبوءة أيضاً أن القائد الذى سيدخلها مظفر شجاع وقوى، ويمكن التعرف عليه بوجود شامة كبيرة كثة الشعر على كتفه، ويده اليمنى أطول بكثير من اليسرى ويستطيع أن يغطى بها ساقه اليمنى دون حاجة لثنى جذعه. وصاحب هذه النبوءة قديس نكن له جميعاً كل تقدير واحترام..» (التاريخ الحقيقى...، ص٥٢).

وكما هو منتظر فإن كل العلامات التى جاءت فى النبوءة قد انطبقت بحذافيرها على الغازى. وفى مقابل استخدام «دى لونا» للنبوءات بقصد بث روح الأمل عند الموريسكيين نجد أن سرفانتس فعل عكس ذلك عندما وضع نبوءة مضادة على لسان «خاريفى»، الموريسكى البالنسى وإحدى شخصيات كتابه «بيرسيليس وسيخيس موندا». ولا يمكن أن ننكر بداية أن سرفانتس كان يتحامل على موريسكى بلنسية ويعاملهم معاملة قاسية لمقاومتهم التخلى عن هويتهم والاندماج فى المجتمع المسيحى، على عكس مسلمى إقليم «لامنشا» الذين تمسحوا ومنهم ريكوته (٤٧).

وعلى أية حال، فمن المستغرب أن يطلب موريسكى فناء شعبه كما فعل «خاريفى». ومن اللافت للنظر فى نبوءة «خاريفى» كونها منقولة حرفياً من النصوص الموريسكية، ولكن سرفانتس غير اتجاهها بحيث تنال من الوحدة الثقافية والإنسانية لموريسكى بلنسية (٤٨):

«آه، متى يأتى هذا الزمان الذى تنبأ به جدى، الخبير بأسرار النجوم، والذى سيسود فيه الدين المسيحى كل أرجاء إسبانيا..! موريسكى أنا، أيها السادة، وليتنى كنت أستطيع نفى هذا، ومع ذلك فأنا أعترف بمسيحيتى.. لقد تنبأ جدى لهذا الزمان بقدوم ملك يطرد الموريسكيين من أرض إسبانيا شر طردة، كمن ينزع من داخله حية كانت تنهش أحشاءه.. سيطهر هذا الملك، الذى لا يقهر، أرض إسبانيا من كل العوائق ويتركها نظيفة خالية من ذريتى الفاسدة.. ستملأ سفنه البحار وعلى متونها ستحمل هذه الشرذمة لتلقى بها على شواطئ بعيدة حتى يخلو الجو للمسيحيين» (بيرسيليس، III، ص١١).

ولنتوقف أخيراً عند نقطة يلتقى فيها كل من الأدبين «الإسلامى» والموريسكى، وتتمثل فى الإشادة بالأندلس والمبالغة فى وصفها.

(وتوجد سابقة فى هذا الخصوص تتعلق بثناء الملك الحكيم على كل إسبانيا). لقد تفنن الكثيرون أمثال «لويس دل مارمول كاربخال»، «دييجو أورتادو دى ميندوثا»، «فرانثيسكو دى ثفرا»، «بيريث دى إيتا» (٤٩) فى الإشادة بأراضى الأندلس الخصبة. وكل نصوص هؤلاء الكتاب تتشابه فيما بينها وإن كانت نصوص كل من فتى أريبالو و«ميجيل دى لونا» تعتبر الأكثر تشابهاً. ونتيجة لعدم استهواء الشمال لميجيل دى لونا فقد أفاض فى وصف محاسن الجنوب الإسبانى (الأندلس). ولنرى ما وضعه على لسان موسى (ابن نصير) الحاكم الجديد عندما وصف الأراضى الجديدة للخليفة المنصور:

«بها خبز وفير ونبيذ وزيت. كل ما لا تجده عندك موجود هنا بكثرة: حرير ممتاز، كثير من الكتان يصنع منه السكان ثياباً جميلة، مناجم فضة ونحاس ورصاص وحديد وزنك، فيما عدا الذهب فلم أسمع بوجوده..» (التاريخ الحقيقى..، ص١٠٦) وقد أفاض فتى أريبال أيضاً فى وصف الجنوب على الرغم من انتسابه إلى وسط إسبانيا، وأكد على وجود الذهب بالأندلس المفقود:

«لقد طفت بكل أنحاء الأندلس، وما خطوت خطوة إلا واعتصرنى الألم على فقدان هذه الأرض الجميلة اللذيذة، بمناخها الرائع طوال العام، وأرضها الممتدة الخصبة المليئة بالسكان، وبخبزها وزيتها الوفير، وأنهارها المتعددة ومياهها العذبة وبأرضها المثقلة بالحرير والذهب، ففيها من الذهب والفضة ما يفوق الموجود فى بقية الأقاليم الإسبانية مجتمعة..» (التفسير، ص٢٩٢ - ٢٩٣).

كما توجد نصوص موريسكية أخرى تعدت إلى حد كبير ما جاء فى تفسير فتى «أريبالو» من تمجيد للأندلس، لدرجة أنها أكدت وقوع الأندلس تحت الجنة مباشرة. وبالطبع فلم تصل نصوص الأدب

«الإسلامى» فى إشادتها بالجنوب الإسبانى إلى هذا الحد من المغالاة[٥٠].

ونكتفى بهذا القدر من مواجهة نصوص الأدب «الإسلامى» والموريسكى بعضها ببعض. ولقد استطعنا التعرف من خلال تلك المواجهة بين الأدبين على أن معظم الحالات التى عالجها الأدب «الإسلامى» الخاضع للرقابة الرسمية بموارية وازدواجية محاولاً بهذا المسلك إعادة تصنيف الواقع التاريخى من خلال مثالية غير منطقية تعرض لها الأدب الموريسكى المكتوب فى الخفاء والبعيد عن أعين الرقابة المتسلطة لمحاكم التفتيش بحرية تامة وأبدى فيها وجهة نظره الصريحة.

ويحق لنا فى النهاية، وعلى ضوء ما سبق من دراسة، التأكيد على هذا الاستنتاج: كلما زادت حدة التناقض بين الأدبين «الإسلامى» والموريسكى كلما ازداد الشعور بالتكامل بينهما، فكلاهما قد بذل - كل على طريقته - أقصى ما فى وسعه من أجل الدفاع عن الشعب الموريسكى المقهور.

وقد أثبتنا صدق هذا فى مناسبات عدة تهدف جميعها إلى الدفاع عن التعايش السلمى وإدانة التفرقة الاجتماعية. (كما يجب ألا ننسى نقاط الالتقاء الكثيرة بين كلا الأدبين المذكورين).

إن قراءة الأدبين مجتمعين يُعين على تصور مدى مكابدتهما وإصرارهما على تسجيل الخطة الجهنمية لامتصاص مسلمى إسبانيا الأواخر حضارياً وعقائدياً ●

حواشى الفصل السابع

١- نستخدم هنا اصطلاح «الإسلامى» على الرغم من اختلاف وجهات النظر النقدية فيه. فيرى «كلاوديوجيين»

"(Literature as Historical Contradiction. El Abencerraje, The Moorish Novel and the Ecloque", apud literature as system, princeton Unv. Press, 1971).

إن مفهوم «إسلامية» الأدب تجب إعادة صياغته آخذين فى الاعتبار أن مجاله الدلالى لا يعبر عن واقع المسلم، المهان اجتماعياً فى إسبانيا خلال عصر النهضة.

ولا يتفق «فرانثيسكو ماركيز بيانويبا» مع الرأى السابق لأنه يعتبر أن الأدب «الإسلامى» قد ساهم، ولو بطريقة غير مباشرة، فى الإشادة بالأقلية الجديدة.

وعلى أية حال فلكل من الناقدين ما يعزز وجهة نظره، ومما يؤكد ذلك أننا عند قراءتنا لتفسير «بيانويبا» «لإسلامية» الأدب يصعب علينا التخلص من انطباع التناقض العميق الذى تحدثه فينا الرواية المدجنة أمام ما يحيط بها من أحداث فظيعة. ونعرض فيما يلى وجهة نظر «بيانويبا»:

«يخضع «كلاوديوجيين» مفهوم الأدب الإسلامى ذاته لمراجعة غير دقيقة لأنها تخلو من إشارة واضحة إلى الهوية الاجتماعية الحقيقية للمسلم أو المدجن الإسبانى، الذى ظل هدفاً لجحود مبالغ فيه. إن الإشادة بالمسلم فى صورة فارس نبيل كان يعمق فقط الازدراء تجاه المدجن، المصنف ضمن أحط الطبقات الاجتماعية..

وأنا لا أعتقد فى دقة هذا التصنيف. فالأدب «الإسلامى» قد أصاب عندما بذل جهداً أخيراً فى التغنى بفضائل المسلم، والذى لم تكن مشكلته تكمن فى التفرقة الاجتماعية، بل فى محو شخصيته بالازدراء الحضارى والتحقير البشرى.. كانت صورة المسلم، كنموذج للفضائل الأرستقراطية، تهدف إلى الإشادة بمجموع المسلمين، دون تمييز بين المستويات الاجتماعية».

(La Criptahistoria morisca "los otros conversos", Cuadernos Hispanoamericanos, CCCXC, 1982, p.8).

ومع ذلك يعترف «بيانويبا» بأن الاحتجاج المستتر الذى كان يحمله هذا الأدب المثالى، لم يؤت ثماره المرجوة على أرض الواقع: فلم يستطع عرقلة إجراءات سلطات محاكم التفتيش ولا إيقاف الشعور بالعداء خلال حكم فيليب الثانى والثالث.

ومن جهة أخرى فإن الإبهام فى الرواية المدجنة قد حولها إلى مجرد أدب تسلية، لأن الرسالة الكامنة فيها كانت «مستترة جداً لا يستطيع أن ينتبه لها سوى بعض

الدوائر المثقفة» (op. cit., p.8)

٢- Origenes de la novela, t. I, CSIC, Santander, 1943, p. CCCLXXXVI.

٣- "La maurophilie litteraire en Espagne au XVI siecle", Bull. Hisp., XL (1948), pp. 50-157, 281 - 296, 433 - 447, XLI (1939), pp. 65-85, 345-351; XLII (1940), pp. 213-227; XLIII (1941), pp. 265-289; XLIV (1942), pp. 96-102; XLVI (1944), pp. 5-25.

٤- يعتقد «فرانثيسكو لوبث إسترادا» أن بارون «باربولس» كان يهودياً متحولاً إلى المسيحية. وأياً كان أصله، فإن هذا السيد قد دافع عن الموريسكيين وعن حقهم في التعايش السلمي، وأنه عندما فعل ذلك قد تصرف كنبيل أرغونى أصيل لم يكن التسامح الدينى عنده يتعارض مع مصالحه الاقتصادية. انظر:

(F. López Estrada, El Abencerraje Y la hermosa Jarifa, Cuatro textos Y su estudio, RABM, Madrid, 1959).

ومن جهة أخرى، فإن «لوبث إسترادا» و«جون إ. كيلير» قد عقدا مقارنة بين النظرة المثالية للموريسكي الإسبانى وبين تمجيد غزاة أمريكا الشمالية للرجل الهندى عندما لم يعد يمثل تهديداً لخططهم التوسعية فى الولايات المتحدة. انظر:

El Abemcerraje (Spanish Text According to the Inventaris of Antonis de Villegas an Transalation), The univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1964).

٥- "Cara y Cruz del moro en nuestra literatura", apud Crónicas sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982, pp.7-25.

٦- بالنسبة لملابسات نشر «حروب غرناطة الأهلية»، انظر:

Maria Soledad Carrasco, The Moorish Novel El "Abencerraje" and Pérez de Hita, Twayne Publishers, Boston, 1976).

توجه المؤلفة انتباهنا إلى ملابسات أخرى مهمة متصلة بهذا النشر:

فـ«بيريث دى إيتا» الذى أمضى حياته بين مرسية وغرناطة قد طبع الجزء الأول من عمله «١٥٩٨» فى إقليم أرغون، الذى اشتهر نبلاؤه المسيحيون بالدفاع عن الموريسكيين. ولم ير الجزء الثانى النور حتى عام ١٦١٩، على الرغم من محاولة المؤلف نشره عام ١٦١٠. وعندما صدر العمل أخيراً، كانت بعض نسخه تحمل إهداءً فيه إشارة إلى طابع من «كونيكا». وتذكرنا «ماريا سوليداد» بأن «كونيكا» كانت فى ذلك الوقت عاصمة إقليم يخضع بكامله لسيد عظيم من أصل موريسكي.

ومن المحتمل أيضاً أن يكون «أنخيلو تناو» - وهو تاجر من فينسيا استقر به المقام فى سرقسطة - قد وضع كتاب «دى إيتا» هذا تحت رعاية «خوان دى

أرغون، والمعروف بمعارضته لمحاكم التفتيش.
ولا تشكك «ماريا سوليداد» في احتمال قيام «جونثالو ماتيو دى بريو» - خريج جامعة غرناطة وأحد أعضاء المجموعة الأدبية التى كانت تجتمع بها - بإعطاء التصريح بنشر الجزء الأول من «حروب غرناطة الأهلية». فلا بد أن تكون أصوله مختلطة بالدم العربى، ولذلك أعجبته الذكريات القديمة التى أثارها «بيريث دى إيتا» فى كتابه عن مملكة عبدالرحمن الناصر. ومع ذلك فقد اكتفى فى تصريحه بالقول بأن «حروب غرناطة»، المترجمة من العربية، عبارة عن مؤلف للتسلية لا يحتوى على شيء مخالف.

٧- يرى «كابانيلاس» El morisco granadino Alonso del Castillo, Patronato de la Alhambra, Granada, 1965).

أن «دى لونا» و«دل كاستيو» قد خاطرا بالمشاركة فى هذه المهمة الصعبة اعتماداً منهما على الثقة الرسمية التى كانا يتمتعان بها بصفتهما مترجمين للملك الإسباني. ومن جهة أخرى فإنهما كانا يتميزان بعدم التعصب وقد حاولا الاستفادة من هذه الميزة. ولا بد أن يكون «دى لونا» - كما يرى «كابانيلاس» - الشاب المتحمس، هو الذى شجع «دل كاستيو»، العجوز الكاثوليكى، للقيام بهذه المهمة.

ومن المعروف أن الاثنين قد قاما بترجمة الألواح الرصاصية واحداً بعد آخر، لأن السلطات كانت تريد التأكد من عدم حدوث تزييف فى الترجمة: فقد كلفت السلطات «دى لونا» بالقيام بالترجمة الأولى ثم قام «دل كاستيو» بالترجمة للألواح مرة أخرى دون أن يطلع على الترجمة الأولى.

ويبدو أن المترجمين كانا يدخران لأنفسهما دوراً مهماً عند الكشف عن أسرار الألواح الرصاصية. فالكتاب الرصاصى الذى يحمل عنوان «تاريخ صدق ا لإنجيل المقدس» يتنبأ بأنه سيتم اكتشافه على يد قسيس موقر «إشارة مؤكدة إلى دون بدرو دى كاسترو، قسيس غرناطة»، وبأنه سينعقد بعد ذلك مجلس عام للأساقفة فى جزيرة قبرص «يتم فيه شرح محتوى الكتاب على يد مخلوق متواضع بتوفيق من الروح القدس، وسيقتنع الجميع، ويكون الدين واحداً وتتلاشى المعصية من على وجه الأرض» (المرجع المذكور، ص٢٠٧). من المحتمل أن يكون «دى لونا» و«دل كاستيو» هما المقصودين بعبارة «مخلوق متواضع» والذى ستقع على عاتقه مهمة شرح محتوى الكتاب. وإذا كان هذا التوقع فى محله يكون الاثنان قد نجحا فى تعظيم شخصيهما بما يخدم مخططاتهما من أجل إيقاف حملة الطرد الجماعى لإخوانهم الموريسكيين.

٨- Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Brill, Leiden, 1970, pp. (10-11).

٩- نشكر للزميل «ماركيز بيانويبا» تزويده لنا بنسخة من أبحاثه التي لم تنشر بعد. وانظر أيضاً دراسته عن:
El moro Ricote o la hispana razón de estado, apud Personajes y temas del Quijote, Taurus, Madrid, 1925, pp. (229-335).

١٠- لا يستبعد «ماركيز بيانويبا» الأصل الموريسكي لكثير من هؤلاء المؤلفين «الإسلاميين». فـ«بيريث دى إيتا» يمكن أن يكون - وفقاً للناقد - من أصل مسلم، ويمكن أن يكون «بيثنتي إسبينيل» مرتد عن الإسلام أو اليهودية أو عنهما معاً.
أما الباحثة «ماريا سوليداد» فليست متأكدة من الأصل المسلم لـ«بيريث دى إيتا» بسبب بعض العبارات اللاذعة التي جاءت في وصفه للموريسكيين: «الموريسكيون الكلاب الملحدون» والتي لا يمكن أن ينطق بها لسان من كان مسلماً.
ونحن لا نوافق الزميلة الباحثة في هذه النقطة بالذات: فكثير من المرتدين قد قسوا على سلالتهم لكي يظهروا ابتعادهم عنها. ويكفي أن نذكر هنا أن «فرناندو دى روخاس» كان يسمي اليهود «شعب التيه»، بينما كان يؤكد «دى لونا» بأن المسلمين العاجزين عن فهم دين المسيح، سيخلدون في نار جهنم.

١١- Guerras Civiles de Granada, Vol. I, Imprenta de E. Bailly - Bailliere, Madrid, 1913, p.123.

١٢- «التاريخ الحقيقي للملك دون دورديجو»، يتحدث عن السبب الرئيسي لضياع إسبانيا وعن احتلال المنصور ملك أفريقيا لها، كما يتعرض لحياة الملك يعقوب المنصور. وقد ألفه العالم العربي القائد أبو القاسم طريف بن طارق. وترجمه من العربية الغرناطي «ميجيل دى لونا»، مترجم الملك دون فيليب (MDCVI, Vol. II pp.55-56).

١٣- إن محاولات «ألونسو دل كاستيو» لإزالة الشكوك فيما يتعلق بعقيدته ووفائه للجانب المسيحي تبدو واضحة. فعندما عُيّن مترجماً رسمياً عام ١٥٨٣ كتب: «أقدم الثناء للمسيح سيدنا، وأعهد بنفسي إلى حماه وإلى جوار المباركة العذراء مريم، سيدتي ونصيرتي». (Apud Cabanelas, p.13).
ويعترف «كابانيلاس» بأن «دل كاستيو» «لم يعدم بعض المواقف التي ظهر فيها وكأنه ضليع في فن التملق» (المرجع المذكور، ص١٦).
ولقد حمله تملقه للمسيحيين إلى القول بأن شعار الناصريين في غرناطة (لا غالب إلا الله) يقصد الإشارة إلى انتصار المسيحيين الذي سيقضي على الحياة الداعرة التي كان يعيشها سكان آخر مملكة إسلامية. ويبرر «كابانيلاس» تزييف «دل كاستيو» للشعار السابق قائلاً بأنه كان يريد بذلك تجنيب إخوانه

في السلالة المواجهة غير المتاكفئة مع العاهل الإسباني. ونسمح لأنفسنا هنا بالاختلاف مع «كابانيلاس»: فبما أن «دل كاستيو» هو مؤلف الألواح الرصاصية، فهذا دليل على أنه كان يعمل مع كلا الجانبين المتصارعين في وقت واحد. وهذا لا يعني أن «دل كاستيو» كان ذا وجهين ومنافقاً: فمن المحتمل أن كلا الديانتين والثقافتين كانتا تصطرعان في نفسه. ومن الكلمات التي قالها «دل كاستيو» على فراش الموت يمكن أن نلاحظ الهم والضيق اللذين يغلفان قراره الأخير باختياره دين المسيح. ويبدو أن الكلمات قد خرجت من فمه بعد صراع قاس للضمير: «هذا الذى تلقيت هو جسد سيدنا المسيح، هذه هى الحقيقة، وما عداها هراء..»

Archivo del Sacro Monte, leg. V., parte 2, folio 852, apud Cabanelas, pp.14-15.

ولا ننس بعد هذا كله أن مسيحية «دل كاستيو» وزميله «دى لونا» كانت محل شك مما حمل «بدرو دى كاسترو» إلى الدفاع عنهما بعد موتهما.

١٤- تقتصر دراستنا على النثر «الإسلامى» الذى كان بمثابة الأصل لهذا النوع من الأدب في إسبانيا: ابن سراج، أو ثمين وداراخا، حروب غرناطة الأهلية، التاريخ الحقيقى للملك دون بدرو. ومعظم مؤلفى هذه الأعمال قد احتموا بالمجهولية التى تثير الشبهات. ولقد نزعت ظاهرة «إسلامية» الأدب إلى الاستقلال بعد ذلك عن الأصل وأصبحت موضة أدبية داخل إسبانيا وخارجها. أما «سرفانتس» و«لوبى دى بيجا» فيستحقان دراسة خاصة ولا يمكن أن ندرجهما ضمن المؤلفين السالف ذكرهم.

١٥- نحن على وعى تام بأن الأدب الموريسكى - المدجن يحفل بكم هائل من أعمال الخيال التى لا يخلو بعضها من جمال وذوق. ولقد قام كثير من الدارسين أمثال «ألباروجالمس»، «أوثمار هيجى» و«جيين دى روبلس» بطبع عدد كبير من الأساطير والقصائد الملحمية، ونحن أيضاً بصدد إعداد دراسة عن «بولوكيا»، الأقصوصة المدجنة الجميلة، وعن أصلها العربى.

١٦- يحذر «ماركيز بيانوبيا» من المواقف المتعصبة لكل من مدونى التاريخ الإسلامى وخصومهم من الكتاب المسيحيين: «فوثائق كلا الفريقين تتركز حول المظاهر الأكثر حدة فى المشكلة الموريسكية، وإذا أخذنا فى الاعتبار وثائق طرف دون آخر فإننا نغفل جوهر الصراع بين الاثنين. وصورة الصراع التى رسمها كارديلاك هى صورة أصيلة، لكنها لا تحتوى على مجمل التجربة الموريسكية ولم تأخذ فى الحسبان الوجه الآخر للآراء والمواقف المسيحية» («مشكلة...»، ص٤٣-٤٤).

١٧- للتعرف الشامل على هذا المؤلف، أنظر الأعمال التالية:

L.P. Harvey "Un manuscrito aljamiado de la Universidad Cambridge" (Al-And., XXIII, 1958, pp. 49-74); Castillian Mancebo as a Calque of Arabic Abd, or How the Mancebo de Arévalo got his name" (Modern Philology, LXV, 1967, pp. 130-132); "Yuse Banegas: Un Moro noble en Granada Bajo los Reyes Católicos". AL - And., XXI, 1956, pp. (297-302).

«ماريا تيريزا ناربايس» تنسخ حالياً تفسير فتى أريبالو بالكامل، كما أن لها الكثير من الدراسات المهمة عنه.

١٨- Tafcira, Fols. IV - 2V, apud Julian Ribera y Miguel Asin Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, E. Maestre, Madrid, 1912, pp.218-219.

نحترم الطريقة التي نقل بها كل من الناقدين المذكورين عن المخطوطات الموريسكية، لكننا سنعتمد في كل ما هو أساسي على منهج ل. ب. هارفي.

١٩- Ms. V - 26, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, fol. 5r.

٢٠- على عكس ذلك يقدم لنا أدب الخيال الموريسكي قائمة طويلة من الأسماء العربية أو الأسطورية مثل: على بن أبي طالب، لوط، يحيى، عمر، بولوكيا. وتقدم لنا المخطوطة XXVI والموجودة بمعهد الدراسات العربية بمدريد، مجموعة من العزائم والرقى مستوحاة من بعض أسماء الأعلام، كما تقدم نماذج لأسماء ذات أصل إسلامي. ونشك في أن تكون مثل هذه الأسماء مستخدمة بين الموريسكيين: فليس من المعقول أن يبدأ المؤلف مخطوطته بالحديث عن أسماء شائعة بين قومه. ولذلك فمن المحتمل أن هذه الأسماء كانت موجودة في النص العربي الذي نقل عنه المؤلف المجهول. وها هي بعض الأسماء التي وردت في المخطوطة XXVI:

«الأسماء الآتية هي أسماء أشخاص: محمد، إبراهيم، موسى، عيسى، على، زكريا، دانيل، حسن، أحمد، عبدالله، العبدالله، الحسن، الحسين، الإسكندر، قابيل، هابيل، يونس، آدم، داود، سليمان، فاطمة، عائشة، مريم، خديجة» (fol, IV).

٢١- انظر هذه الدراسات التي تتناول اسم فتى «أريبالو»:

L.P. Harvey "Arabic Abd.."; Maria Teresa Narvaes: "Estudio sobre la religiosidad..".

٢٢- انظر: EL Memorial de don Francisco Nunez Muley, recogido por: Mercedes G. Arenal, Los moriscos, Ed. Nacional, Madrid, 1975, pp.47-56.

٢٣- Apud Rachel Arie, "Acerca del Traje musulmán en Espana desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos", Revista del Instituto de Estudios Islámicos, XIII (1965-66), p.115.

٢٤- تنبغي الإشارة إلى أن بعض الموريسكيين في العصر الذهبي كانوا يمتلكون الملابس الزاهية والحلي أيضاً، إلا أن الأدب الموريسكي قد جردهم من هذه الأشياء.

٢٥- ونسوق هنا ما ذكره «خوليو كارو باروخا» في كتابه:
(Los moriscos del Reino de Granada, Ed. ISTMO. Madrid, 1976, p.114)
نقلاً عن «بيرمودث بدراثا»: «يلبس المسلمون الغرناطيون الحرير والصوف الفاخر بألوانهما الجميلة، وإن كان من المعتاد أن يلبس الرجال الحرير الأسود بجميع درجاته، وأن تلبس النساء الحرير المشغول والمطرز الأكثر قيمة، والتي تساوى الحلة منه ما كان يدفع في الماضي كمهر».

٢٦- كل الاستشهادات التي نذكرها حول الموضوع مأخوذة من الدراسة المذكورة. العادات الحسنة التي يتحدث عنها فتى «أريبالو» في تفسيره والتي وردت في مخطوطات أخرى لا تعني بالضرورة أنها كانت تشكل ركناً في التقاليد الإسلامية التي تعرف عليها فتى «أريبالو» من خلال ترجماته عن العربية. لكن، إذا كان مؤلفنا قد تغذى على هذا الكم من التراث الإسلامي فإنه لم يفلح في تطبيقه على شعب فقير مادياً ومتخلف حضارياً.

٢٧- نعد في الوقت الحالي دراسة عن الجزء الخاص بالتنجيم (بعد نسخه) في هذه المخطوطة بالتعاون مع خريجتين من جامعة Yale، وهما: «كلير مارتين» و«لويسا بيامونتسي».

٢٨- يعد الأستاذ «ألبارو جالمس دى فوينتس» وأنا معه لطباعة ودراسة هذا النص الموريسكي، الذى لم يلق العناية التي يستحقها منذ أن نشر «أوليفر آسين» في مجلة «الأندلس» عام ١٩٣٣، بحثه الرائع تحت عنوان:
(Un morisco de Túnez, admirador de lope, Estudio del Ms. S2 de la Colección Gayangos)
ولقد تُرجم هذا البحث إلى الفرنسية وأعاد نشره «ميجيل دى إيالسا» و«رامون بيتيت» في الكتاب الذى خصصاه لموريسكي تونس.

٢٩- «... استقبله بوجه بشوش، فقد كان رقيقاً في معاملة السيدات... وبما أنه كان شجاعاً وفطناً فقد استقبل الغلام وقال له: يا صديقي، أبلغ الجميلة «فاطمة» شكرى على ما أرسلته لى، وإن كنت لا أتحلى بالصفات التي تجعلني أهلاً لاهتمام سيدة فاتنة. أدعو الله بأن يعينني على خدمتها، وأعدها بوضع منديلها على رمحي الذى سأحمله في ساحة القتال. لأني أعتقد أنني نحمل هذا المنديل المرسل من سيدة جميلة سيكون النصر حليفي» (حروب غرناطة

الأهلية، الجزء الثانى، ص٢٨).

٣٠- Tafcira, fols. 409 r - 410 V. كلمة (atacho) يمكن أن تشير إلى تقسيم أرض أو مكان ما بواسطة حائط أو حاجز. كما أنها يمكن أن تشير إلى التعبير الذى يعنى «توارى الفرد من الخجل أو الاحترام أو الخوف» (انظر «دفاع...»، ص٢٢٧).

٣١- للاطلاع على المراسيم التى تحرم استخدام اللغة العربية وبعض المظاهر الأخرى من التراث الحياتى للموريسكيين، انظر:

M. Garcia Arenal, op. cit., p.47.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن «دييجو أورتادو دى مندوثا؟» قد تحدث عن هذه المراسيم فى فقرات من كتابه عن «حرب غرناطة» (Valencia, 177, pp. 29 yss.)، وفيها نجد «فرناندو بالور»، المعروف بابن أمية، يخطب فى مسلمى البيازين مستخدماً عبارات تبدو مأخوذة عن العالم الموريسكى «نونييث مولاى». والمشهد يوحى بتعاطف المؤرخ مع المجتمع المضطهد.

٣٢- Goerge Ticknar, Historia de la literatura espanola, IV., M. Rivadeneyra, Madrid, 1881 - 1885, p. 240.

٣٣- Sumario de la relación y ejercicio espiritual, Ms. Res 245, Biblioteca Nacional de Madrid (apud L.P. Harvey, Yuse.., p.301).

شهد على سارمينتو الإهانات التى تعرضت لها النساء الغرناطيات بعد احتلال المدينة. ويروى لنا مؤلف «تلخيص التلخيص» بعض التفصيلات: «ضاعت غرناطة على عهد عبدالله الصغير، وتحولت المدينة إلى مهرجان للكافرين، وأهينت السيدات والآنسات، وسقط النبلاء».

(Apud Harvey, "Un manuscrito..", p.74)

يبدو أن المسلمين الغرناطيين قد ذاقوا الكثير من الهوان لأنهم الشعب المهزوم. ولقد عاد فتى «أريبالو» أو زميله «باراى رمينجو» للحديث عن المأساة فى «تلخيص التلخيص»:

Ms. Dd. 949, Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Inglaterra).

«لقد سمعت بأن الرجال كانوا يلعبون الورق للفوز بالآنسات، اللاتى يُبعن بعد ذلك إلى الجمهور، هذا ما آلت إليه غرناطة زهرة الشرف....» (المرجع السابق، ص٧٤).

تنبغى الإشارة إلى أن الأدب الرسمى قد تحدث أيضاً عن المزاد العام الذى بيع فيه الموريسكيون بعد هزيمتهم: فلقد وصف «دييجو أورتادو» المزاد بقوله: «لقد جردوا من بيوتهم وأملاكهم، وسيق الرجال والنساء والأطفال أسرى مقيدين ليباعوا ويعيشوا فى أرض بعيدة عن أرضهم..» (المرجع المذكور، ص٣).

٣٤- ومن جهة أخرى، يمكن أن يُستشف شعور «بيريث دى إيتا» بالقلق إزاء تحويل الموريسكيين بالقوة إلى المسيحية. لكنه لم يجرؤ على إدانة هذا الإجراء، ولا أحد يعرف ماذا كان سيقول لنا لو لم يكن واقعاً تحت ضغط رقابة محاكم التفتيش: «في ذلك الوقت.. أمر الملك الكاثوليكى «دون فيليب»، مدفوعاً بوازع دينى وبقصد تكريم الرب، مسلمى غرناطة بطاعة الله سيدنا وأن يغيروا عاداتهم ويتركوا لغتهم وألا يستخدموا قوانينهم، وألا يقيموا حفلات الزفاف على طريقتهم، وأن يكفوا عن إعداد طعامهم بشكل مغاير، بالإضافة إلى أشياء أخرى حرمت عليهم لأنه ليس من المناسب الاستمرار فيها. وقد أمر بكل هذا لكى يتأقلم الموريسكيون على العادات المقدسة للدين الكاثوليكى وينسوا عادات أسلافهم وتعاليم قرآنهم... وحسناً ما فعل لأن هذه هى إرادة الله التى ينفذها الملك، فلا يمكن أن يحدث شيء في الوجود إلا بإرادة الله. وقد شاء الله أن تختفى مملكة المسلمين القديمة وأن ينتزع حكم المسلمين منها. وإن كان هذا قد تسبب فى إراقة الدم المسيحى وتبديد ثروات جلالة الملك وتدمير الكثير من الحواضر التابعة له أو غرناطة التى سقطت وضاعت إلى الأبد» (حروب غرناطة الأهلية، الجزء الثانى، ص٣).

٣٥- للتعرف على المزيد من أخبار هذه العائلة الغرناطية المهمة، انظر:
Luis Seco de Lucena, La Granada nazari del siglo XV, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975, y Julio Caro Baroja (op. cit.).

٣٦- يقول نص الامتياز: «... كان شديد الطاعة والإخلاص لملكه، ولم يكن أقل وفاء فى أشياء تتعلق بنا» (Apud Harvey, "Un manuscrito...", p.72)

٣٧- من يريد الأطلاع على مزيد من نماذج الصلابة الإسلامية وانعكاسها على الأدب الموريسكى فليقرأ: (L. Cardaillac, Morisques et Chétiens.., y L. López - Baralt, "Crónica.."

٣٨- B.N.M., ms. 9067, fol.205 r-208 v, apud Cardaillac, op.cit., p.481.

٣٩- Angel González Palencia, ed., Romancero General, vol. I, CSIC, Madrid, 1947, pp.219 - 220.

توجد نماذج كثيرة من «الرومانث» المعادى للموريسكيين، ولكى لا نثقل على القارىء سنقدم له نموذجاً آخر فقط:

الأنسب للموريسكيين
بيع التين والزبيب،
جمع أرباح
الفجل والكرنب،
والإبحار على ظهور الحمير

من تُنديَا إلى باسترانا،
لا انتظار التلاشي
في اختراعات حالمة،
بصحبة مسلمتين قذرتين،
تطبخان حبات الفول،
لديهم ما إليه يحتاجون
دون انتظار لـ «خاريفا» و«داراخا»،
مهرتان بلون الأوز العراقي
بذيل، وعرف مخضبة بالحناء،
لم ينل منهما مرور الأيام
وهما في محلهما تقبعان،
ماذا تريد الحمارتان بأكثر
من جحشين يصدان عنهما الأخطار،
يجلبان لهما الصابون والزيت
عيداً بعد عيد.
(المرجع المذكور، الجزء الثاني، ص١٥٣).

٤٠- The Sentimental Moor in Spanish Literature Before 1600, Philadelphia, 1972.

٤١- باستثناء «ميجيل دى لونا» يمكن القول بأن التسامح الذى تحدث عنه الأدب «الإسلامى» كان تكئة لإعداد المسلم لقبول مبدأ الاندماج الحضارى والدينى على وجه الخصوص. أما الأدب الموريسكى، فعلى الرغم من سوقه لبعض المبررات غير المباشرة لصالح التسامح، إلا أنه لا يوجد كاتب واحد من كتاب هذا الأدب المنشق يدافع عن الاندماج الحضارى الذى سيؤدى حتماً إلى طمس هوية شعبه والقضاء عليه.

ولا يعنى هذا أن الموريسكيين المتعصبين كانوا بمنأى عن الاندماج بل إنهم كانوا قد قطعوا شوطاً فيه: وعلى هذا تشهد مخطوطاتهم التى وصلت فيها اللغة العربية والدين الإسلامى إلى درجة كبيرة من التدهور.

ومن ثم فمع «ماركيز بيانويبا» كل الحق عندما أعلن أن الاندماج الحضارى للموريسكيين الإسبان قد سار فى اتجاه تصاعدى خلال القرنين ١٦، ١٧. والقراءة الذكية للنصوص الموريسكية خلال هذين القرنين تؤكد ما توصل إليه الناقد. بل إننا يمكن أن نحدد تواريخ كتابة المخطوطات الموريسكية بمجرد النظر إلى حجم تدهور الأفكار الإسلامية واللغة العربية فيها. ففى بداية القرن السابع عشر لم يقم «منفى تونس» بتدوين مخطوطته باللغة الموريسكية بل

إنه لجأ إلى الإسبانية مباشرة على الرغم من أنه كان قد قضى بضع سنوات فى شمال أفريقيا قبل تدوينه للمخطوطة.

ولذلك يوجد فرق واضح بين «منفى تونس» هذا وبين فتى «أريبالو» «المدجن» الذى كان يكتب بلغة قومه فى النصف الأول من القرن السادس عشر.

٤٢- بالنسبة لتاريخ تحرير هذا النص، انظر:
L. Lopez - Baralt y M.T. Narvaez, "Estudio..."

٤٣- Vida Del escudero Marcos de Obregón, Castalia, Madrid, 1972, p.306.

٤٤- انظر: M. García Arenal, op. Cit., pp.43-45.

٤٥- انظر: Mercedes Sánchez Alvarez, El manuscrito miscelaneo 774 de la Biblioteca Nacional de París,CLEAM, Gredos,Madrid, 1982.

٤٦- انظر: Las Problemáticas profecías de San Isidero de Sevilla y de Ali Ibnu Yebir Alferesiyo en torno al Islam espanol del siglo XVI: tres aljofores del ms. 774 de la Biblioteca Nacional de parís.

٤٧- انظر: I. Márquez Villanueva, "El morisco Ricote.."

٤٨- انظر أيضاً تعليقات «م.س. كراسكو» على تنبؤات «بيريث دى إيتا» (The Moorish.., p.83)

٤٩- للاطلاع على الدراسة المقارنة الأكثر تكاملاً لوصف الأندلس، انظر:
M.T. Narváez, En defensa..

٥٠- يوجد تشابه آخر بين الكاتب «الإسلامي» «بيريث دى إيتا» وبين فتى «أريبالو» يتعلق بتركيبة أعمالهما ذاتها. فالاثنان يلجآن إلى المقابلات الشخصية المباشرة لجمع المادة «التاريخية».

ففى عام ١٥٨٥ زار «بيريث دى إيتا» «بيانويبا دى الكارديتى» والتى طرد الموريسكيون منها. وهناك تحدث مع «فرناندو دى فيجيروا» «التونسى» الذى روى له قصة مشاركته فى ثورة «ألبوخاراس» (البشرات) وقصة عثوره على خطيبته ميتة فى المدينة المنهوبة. (ألف «كالدرون دى لا باركا» قصيدة شعرية طويلة فى مأساة هذا التونسى».

أما فتى «أريبالو» فقد طاف بجميع أنحاء إسبانيا. وتكشف مقابلاته العديدة مع الذين بقوا أحياء بعد احتلال غرناطة ومع غيرهم من مدونى التاريخ الإسلامى عن محاولته المستميتة للوقوف على حقائق غروب شمس الإسلام الإسبانى. ولقد قدم له الموريسكيون الذين التقى بهم - عن طيب خاطر - أماكن للإقامة، مؤناً، كتباً، نقوداً، حلياً، كما أرشدوه إلى آخرين من مدونى التاريخ الإسلامى لكى يمدوه بالمعلومات حول الأحداث التاريخية الرهيبة والتى لم يجف مدادها بعد.

الفصل الثامن

نحو قراءة «مدجنة» لرواية «مقبرة»

مما لا شك فيه أن «خوان جويتيسولو» كان على بينة من أهمية الملابسات الزمانية والمكانية التي تصاحب ولادة العمل الفنى عندما أعاد على ضوئها قراءة «كتاب الحب المحمود» لكاهن هيتا (Arcipreste de Hita) (وقد فعل هذا أيضاً ميخائيل بختين دى رابيليه[1] عندما أعاد قراءة مؤلفات «خوان رويث» على ضوء الجو الشعبى الذى كُتبت فيه).

لقد كانت تلك القراءة الواعية لكتاب كاهن هيتا - والذى يحتل فى جملة ما يفضله كاتبنا المرتبة الثالثة بعد «دون كيخوتة» و«لا ثيليستينا» - بمثابة النواة التى ارتكزت عليها أحدث روايات «خوان جويتيسولو»: «مقبرة». يقول المؤلف:

«أخذت مجموعة الملاحظات التي دونتها أثناء قراءتى لكتاب «خوان رويث» (كاهن هيتا) اتجاهاً مخالفاً لما كنت أقصده: لقد أخذت كياناً مستقلاً وتحولت بالتدريج إلى إطار لكتاب آخر أو «كتيب للحب المحمود»: قصة أو قصيدة «مقبرة» («ظروف....»، المرجع المذكور، ص٥٣).

وهكذا ولدت رواية مقبرة - طبقاً لاعتراف الكاتب نفسه - متأثرة بالمناخ الشعبى لسوق مراكش (خيمة الغناء) والذى عكسه كتاب «خوان رويث» المذكور، ومن ثم فإن العلاقة بين الاثنين قوية وتحتاج لوقفة فاحصة. وهذا بالضبط هو ما تهدف إليه هذه الدراسة: محاولة التعريف بما هو جديد من أفكار عربية فى هذه الرواية المستغلقة على الفهم والقابلة لأى نوع من التفسير والتصنيف.

وقبل الخوض فى هذه المحاولة نشير إلى أن «خوان جويتيسولو» لا يعتبر فحسب من أفضل الروائيين الإسبان المعاصرين بل أيضاً من أوسعهم اطلاعاً. ونريد أن نؤكد على هذه الحقيقة حتى لا يُستغرب

إصـرارنا فـيما بعـد على تقـرير صلة الرواية بالأفكار «العربيـة» وبكتاب كاهن هيتا وبالأدب الشفهي للرواة العرب.

لقد حـاول الكثيرون في مواضع عدة الربط بين «خوان جويتيسولو» و«جـويس»، «مـالكولـم لاورى»، «صـاد»، «بابي إنكلان»، «ثلين»، «جينيت»، «نابوكوف؟»، «إدوارد سعيد»، ورواية أمريكا اللاتينية المعاصرة حتى بـ«بونويل» و«جويا»: وسنحاول فيما يأتي بيان مثل تلك الصلات والروابط. لقد استفاد «خوان جويتيسولو» من اطلاعه الواسع لكل هؤلاء الكتاب ومن قراءاته العصرية لخوان رويث والحلقيين المغاربة(*) (رواه القـصص والشعـراء الشـعبيون الجوالة). واتصال رواية مقبرة بالعالم العربي لا يخفى على أحد: فقد رأينا من قبل الظروف التي ولدت فيها هذه الرواية، علاوة على أن كاتبها يربط مصيره بمصير العالم العربي الذي يعرفه جيداً. ويمكن أن نقول عن «مقبرة» ما قاله كاتبها عن «عربية» «خوان رويث»: «إنها تضارع عربية كتاب كبار مثل أبي نواس، ابن قزمان، أو ابن حزم... لا أتحدث... عن مصادر أو تأثيرات محتملة بل عن الإطار الحيوى» («ظروف...» المرجع المذكور، ص٥٥).

حقاً، إن الصِّلات التي تربط بين «خوان جويتيسولو» و«خوان رويث» وحلقيوا سوق مراكش قوية وعميقة ويجب أن توضع في الحسبان إذا أردنا الغوص في أعماق هذه الرواية.

وللتعرف على ما هو «عربي» في رواية مقبرة سنتعرض بالدراسة لبعض المظاهر المختلفة للنص الروائي: التأرجح البنائي، الزماني والمكاني، الشخصيات غير المستقرة، شفاهية الرواية ولغتها الغنية

(*) الحَلَقيُّ هنا تعنى راوى الحكاية أو الأقصوصة في حلقة يتجمع فيها الناس حوله. ومثل هذه الحلقات كانت تنتشر في الأسواق والميادين العامة، ومنها حلقات سوق مراكش الشهيرة.. وقد تأثر الكاتب بهذا النوع من الأدب المسموع والذى كان يرد على لسان رواة الحلقات. (المترجم)

المتعددة المستويات، الفكاهة الأدبية الجديدة، خصوبة التناقضات الداخلية وتشابهها مع كتاب «الاستشراق» لـ «إدوارد سعيد».

التأرجح البنائى للرواية

أول ما يلفت النظر فى الرواية هو بناؤها المفتوح، وهذه تقنية معروفة فى روايات «جويتيسولو» ابتداء من «عنوان هوية»[٢]. ولقد اعترف الكاتب بذلك فى حديث له مع «خوليو أورتيجا»: بالضبط كما فى «كتاب الحب المحمود» لا توجد فى مقبرة «وحدة للزمان أو للمكان أو للشخصيات»[٣].

وتتلخص أحداث الرواية فى عرض صور من الذعر الذى يثيره مغربى مهاجر (يدعى طارق) - أكلت الجرذان أذنيه ويتمتع بعضو ذكورة ضخم - أثناء تنقله بين شوارع باريس.

ويستعمل (طارق) الفظ هذا - والذى لا يغزو إسبانيا بل العاصمة الفرنسية ذاتها - «كمأوى شتوى» له، بالوعة إحدى الحواضر الصناعية والتى تبدو أحياناً وكأنها باريس وبيتسبورج أحياناً أخرى. ويشارك هذا المنبوذ مأواه مجموعة كبيرة من الجرذان.

ولقد أمضى المهاجر المغربى هذا طفولة بائسة ومتشردة فى بلده الأصلى، وشباباً يائساً أيضاً عندما كان يعمل فى إحدى المدابغ وفى رعاية جياد فرقة عسكرية أجنبية. ولم تفارقه حالة البؤس إلا بعد استخدامه لمواهبه كحلقى فى سوق مراكش. ويلتقى المغربى بعد هجرته بشخصية غامضة - أطلق عليها الكاتب اسماً حيادياً «ملاك» - طردت (أو طُرد) من «جنة» إحدى الدول الشيوعية المتخيلة. (ينتقد الكاتب المجتمعات الصناعية الرأسمالية والمجتمعات الشيوعية على اعتبار أنها مجتمعات مناهضة للحرية). ويسافر هذا «الملاك»، الذى أجرى عملية

جراحية لتغيير جنسه في المغرب، إلى بلدان كثيرة (نيويورك، باريس) ويتصل جنسياً بالمنبوذ عندما كان يقضي الأخير عقوبة في سجن «تارجيست» . وتتوالى المشاهد الغرامية بين المنبوذ والملاك وكأنها نسخة مكررة مع بعض التحريف لمشاهد الحب بين «بينينا» والمغربى «الْمودينا» التى جاءت فى رواية «جالدوس» (الرحمة) .

ويمارس «الملاك» حرفة البغاء في المغرب ثم يشتغل بالرقص فى أحد الكباريهات وينتهي به المطاف أخيراً إلى الاقتران بالمنبوذ والعيش معه فى وكره بدلاً من الجرذان بعد أن مارس معه الحب عدة مرات بين المقابر المغربية. ويهرب «الملاك» بعد أن أدركته الشيخوخة، ويبقى المهاجر محل اهتمام مؤتمر أكاديمي عقد فى كاتدرائية جامعة «بيتسبورج». وتقبض السلطات الدبلوماسية للبلد الشيوعى على الملاك «الساقط» وتحاول إعادته إلى حظيرة النظام الشيوعي ولكن دون جدوى. وعند هذه النقطة يعرض علينا راوى قصة (قصّاص الحلقة في السوق) ثلاثة خيارات للخاتمة: عودة الملاك إلى المغرب واحترافه للبغاء، أو طوافه حول مدبغة «باب الدباغ» بحثاً عن حبيبه القديم، أو العيش فى سلام معه.

وبهذه الطريقة لم يرد الراوى وضع نهاية لقصته وإن كان الخيار الأخير يوعز بخاتمة سعيدة لها. (ولقد فعل ذلك كاهن هيتا (خوان رويث) عندما زوج السيدة «أندرينا» للسيد «ميلون» على الرغم من مجافاة ذلك للأخلاق والعرف السائدين فى عصره)[٤].

ولا تمضي عملية السرد الروائى كما عرضنا لها هكذا بل تختلط الأزمان والأماكن والشخصيات والأحداث ببعضها وتتشابك ولا يمكن إعادة ترتيبها على نحو ما إلا بعد جهد جهيد. كما لا تتوالى فصول الرواية توالياً زمنياً منطقياً بل تتداخل وتتضافر، مثلها فى ذلك مثل فصول «كتاب الحب المحمود». ولزيادة التعقيد لا نستطيع الفصل بين ما

تسرده الرواية من أحداث جرت بالفعل لشخصياتها وبين ما هو متخيل حدوثه.

وتبدأ الرواية بالحديث عن الرعب الذى يثيره المنبوذ عند تجوله بشوارع باريس ولكن سرعان ما يختفى هذا المشهد فجأة ليفسح المجال للإعلانات التهكمية التى يوجهها راديو الحرية للمستهلكين وللإشارة إلى برنامج «رحلة إلى مركز الكرة الأرضية» الذى يتحدث فيه مُقدمه مع ساكنى البالوعات والتى لا تتضح حقيقتهما إلا فى الفصل الثانى. وتتصل أحداث الفصل الثانى بالفصل العاشر والحادى عشر والثالث عشر. أما الفصل الثالث فيصور الصدام بين «الملاك» وبين النظام الشيوعى لبلده، ولا يكتمل المشهد إلا فى الفصل الرابع عشر («أخبار من بعيد») حينما تحاول الشرطة السياسية إعادته إلى حظيرة هذا النظام. ويتكرر مشهد ممارسة الحب بين المقابر فى الفصل الرابع («المقابر البحرية») وفى الفصل الثامن («مثل الريح بين الشِّبَاك»)، بينما ترد ذكريات المنبوذ لطفولته فى الفصلين: السادس («دار الدباغ») والثامن.

ويتحدث الفصل السابع («صالون الأزواج») عن حياة الملاك المخنث فى بوتيك باريسى، وتكتمل الأحداث فى الفصل التاسع («أندرو لاترا») والذى يزور فيه الملاك خطيبه المغربى فى سجن «تارجيست».

أما الفصل الثامن («المأوى الشتوى») فيحتوى على وصف مأوى المنبوذ تحت الأرض ويكتمل الحديث عنه فى الفصل الحادى عشر. ويتحدث الفصل الخامس عشر عن السوق المغربى الذى يقف الراوى فى إحدى حلقاته لرواية قصة «مقبرة».

ونكتشف فى نهاية الرواية أن الراوى قد ختمها بما كان قد بدأها به من الحديث عن تنقل المنبوذ بين شوارع باريس. وهكذا نجد أن الفصل الأخير

وكأنه «يعض ذيل» الفصل الأول، مشكلاً بذلك دائرة محكمة الاتصال.

دوائر الزمن المستديرة

الزمن الذى تجرى فيه أحداث رواية «مقبرة» لا يتسم بالتواصل كالأحداث نفسها. وقد رأينا من عرضنا لفصول الرواية أنها لا تتوالى زمنياً بل تتقاطع وتتداخل. ولنذكر على سبيل المثال أن تنقل المنبوذ بين شوارع باريس الذى عرض في الفصل الأول كان يجب أن يأتى بعد الحديث عن فترة الشباب التى قضاها المهاجر فى العمل بإحدى المدابغ المغربية (الفصل الرابع) أو بعد الحديث عن العقوبة التى أمضاها فى سجن «تارجيست» (الفصل التاسع).

ونصطدم بأكثر من ذلك عند التدقيق فى أعمار بطلى الرواية، فنجد أنهما يبدوان شباباً أحياناً وشيوخاً أحياناً أخرى: فالملاك «فتاة ناضجة... ذات صدر ناهد وشامخ...»(ص٥٤) فى مشهد الحب بين المقابر، على عكس المنبوذ الذى عاد إلى المغرب بعد سنين طويلة («لم تنل منه الغربة ولا طول السنين» (ص٤٨)[٥]. وعلى ذلك فهناك فرق واضح بين عمر المنبوذ وعمر الملاك.

ولكن البطلين يتبادلان عمريهما فى الفصل الحادى عشر حيث نجد الملاك عجوزاً شمطاء تستعين بالوسائل الصناعية (سوتيان مطاط، باروكة، طاقم أسنان) للتجمل، كما تعترف برغبتها فى الاتصال الجنسي بالمنبوذ لكى تستعيد شبابها (ص١٥٧) وتعترف أيضاً فى نفس الصفحة بأنه -أى المنبوذ- مازال «قوياً وشاباً»[٦]. وبهذا الشكل يتقاطع عمرا البطلين واللذان لم يتم تحديدهما فى الرواية: «فتاة، عجوز، امرأة: لا يهم» يقول راوى الحلقة عند اشارته إلى عمر الملاك. ومن جهة أخرى، نجد أن الملاك قد استرد - هكذا فجأة! - شبابه بعد

عودته إلى «الجنة» الشيوعية (ص١٨٧). ولذلك فمن المستحيل قياس عمر الشخصيات أو زمن الأحداث. إن الزمن -كما يقول جارثيا ماركيز- «يمضى فى دوائر مستديرة».

تغير المكان الروائى وعدم ثباته

يتغير المكان الروائى ويتحول بنفس الحرية التى رصدناها للزمان والبناء الروائيين. فنجد أن أحداث الرواية تدور فى عدة أماكن مختلفة: باريس، المغرب، بيتسبورج، نيويورك، وفى بلد شيوعى متخيل. وبالرغم من ذلك فلا يوجد لأى منها قوام محدد لأنها تتسرب من بين أيدينا وتتبدل. وعلى سبيل المثال يبدو أن المكان الذى يتخذه المنبوذ «كمأوى شتوى» له تحت الأرض يقع فى باريس، ومع ذلك يعطى وصف الراوى للمكان (فى الفصل الثامن) انطباعاً بأنه يتحدث عن أطلال مدينة بومباى (أو ربما أنفاق مترو مدينة روما) ولكنه يخبرنا بعد ذلك (فى الفصل الحادى عشر) بأنه يتحدث عن مكان تحت الأرض فى مدينة بيتسبورج. ثم لا يلبث بعد ذلك أن يخلط - ساخراً - بين المكان وبين آخر اشتغل فيه المهاجر المغربى تحت الأرض، ويبدو أنه منجم فرنسى لأن رئيس الوردية كان يوجه تعليماته للمهاجر باللغة الفرنسية (ص١٥٣)(٧).

ونسوق مثالاً آخر فى منتهى الغرابة: يتحول المكان الذى يسكن فيه المنبوذ والذى يهبط إليه مقدمو برنامج «رحلة إلى مركز الكرة الأرضية» إلى رحم فى حالة تخصيب قوية وتتحول جدران الرحم فجأة إلى ضواحى مدينة بيتسبورج حسبما يصفها دليل سياحى تحمله مجموعة من الرحالة المغاربة(٨).

يصل الإبهام الروائي إلى أقصى درجاته عند معالجة الشخصيات. فنجد الراوى أو الحلقى يشوه منذ البداية هوية تلك الكائنات مستخدماً في ذلك وبكثافة تكنيكاً حديثاً يبدو أنه متأثر فيه بكل من «كارلوس فوينتس» و«ماريو بارجاس يوسا».

ومن هذا المنطلق نجد أن الشخصيات فى حالة دائمة من عدم الاستقرار فتتغير بصفة مستمرة هويتها، أماكن تواجدها، أعمارها، لغتها، أسماؤها وجنسها البشرى، كما تبدو أحياناً حسنة المظهر وأحياناً أخرى مثيرة للتقزز، محترمة ومثيرة للسخط فى آن واحد.

ولنتحدث أولاً عن المنبوذ والذى لا نستدل له على اسم ثابت، فالملاك يشير إليه بعدة أسماء: حامد، أحمد أو محمد (ص٥٩)، عبدللى، عبدالله، عبدالهادى (ص٦٢)، عمر (ص٦٢)، عزيزى محمد (ص١١٥). (ولا يبذل الراوى أدنى جهد لمساعدتنا فى التعرف على حقيقته بل إنه يزيد من تشوشنا وحيرتنا عندما أطلق عليه اسم «أبيلاردو» فى فصل بعنوان «إيلويسا وأبيلاردو». وبالتالى فمن المستحيل التعرف على اسم أو هوية هذا المهاجر.

كما يظهر المنبوذ أخرساً فى بعض الأحيان، وفى أحيان أخرى نجده يتحدث العربية (ص١٥٩) أو الإسبانية (ص١٥٥). (ومن العجيب ظهوره فى بعض المشاهد وكأنه قد نسى الإسبانية بدليل تكليفه لزميل له بكتابة خطابات نيابة عنه للملاك) (ص١١١).

وفى بعض الأحيان نجد أن المنبوذ يثير بتنقله الرعب والفزع ويطلق عليه الراوى ألقاباً يستحقها مثل «المسخ» و«الأبرص». ويثير فى أحيان أخرى الاحترام: فعندما عاد إلى وطنه احتفى به قومه ونعتوه «بالشاب

الرشيق» (ص٤٨).

ويتملكنا الإحساس من جهة أخرى بأن المهاجر كان يشعر فى فترة من شبابه باندماجه في محيطه الاجتماعي وبتقدير قومه له وذلك عندما كان يتولى عملية الإنشاد والقص فى إحدى الحلقات، ومع ذلك فقد كان أصحابه يشمئزون منه فى نفس تلك الفترة من الشباب[٩].

وقد رأينا من قبل كيف يبدو لنا هذا المهاجر شاباً أحياناً وشيخاً أحياناً أخرى هذا بالإضافة إلى عدم ثبات الأماكن التى كان يحل بها.

ومن خلال هذه الدوامة التى يدور فى فلكها البطل لا يمكننا الاستدلال عليه إلا من خلال صفتين ثابتتين: فقدانه لأذنيه وتمتعه بعضو ذكورة ضخم (ولنا عودة للحديث عن هاتين الصفتين).

أما شخصية «الملاك» فهى أكثر «زئبقية» من شخصية المهاجر. فقد أطلق على نفسه اسم «الخليط» فى الفصل السابع: وهو اسم معبر لأنه ضبط يمارس الجنس مع المهاجر فى الفصل الحادى عشر[١٠].

ويرى «بدرو خيمفرير» أن هذا الملاك «الساقط» نسخة متواضعة من إحدى شخصيات ميلتون: «بيلثيبو»[١١]. ومن جهة أخرى فقد أطلق عليه الراوى اسم «إيلويسا» فى مشهد للحب جاء فى الفصل الحادى عشر.

كما توجد مشكلة أخرى تتعلق بطبيعة الملاك الجنسية. فقد نسب إليه الراوى (الفصل الثالث) ملامح ملائكية عندما كان فى مقره: «جسده أملس ونقى، حليق الرأس، ذو وجه برىء»(ص٤١). وفى موضع آخر يشير الراوى إلى إجراء الملاك لعملية جراحية لتغيير جنسه بعد طرده من الجنة (ص٤٢ - ٤٤). كما نراه أيضاً وهو يتجول فى شوارع نيويورك بحثاً عن أدوات تجميل (ص٤٢)، وفى مكان آخر من الرواية يبدو وكأنه مجرد مخنث لا يعتنى كثيراً باستخدام ملطفات لإخفاء هرمونات الذكورة: ففى «صالون الأزواج» نجده يلبس باروكة

وحذاءً عالى الكعب، ومع ذلك كان يطل شعر ذقنه كالحراب.

ولا يمكن الجمع بين هذه الصورة الخشنة للملاك وبين صورته الرقيقة وأنوثته المكتملة عندما كان يمارس الحب بين المقابر فى الفصلين الرابع والثامن.

ولا تُلقى الشخصيات الأخرى للرواية عند تعاملها مع الملاك الضوء على شخصيته بل تزيدها تعمية وغموضاً: ففى نفس الوقت الذى يثنى فيه المنبوذ على أنوثة الملاك المكتملة نجد أن حبيباً مجهولاً رفض أن يرتبط بالملاك بمجرد رؤيته لصورته المرسلة له عن طريق جمعية للزواج. (هذا على الرغم من ذهاب الملاك إلى «الكوافير» وتوصيته للمصور بالاعتناء بالصورة، ص١١٠).

كما نجد أن الملاك كان يتحدث عن نفسه قبل مغادرة بلده الأصلى وكأنه امرأة («تعسة أنا») (ص١٩١). ومع ذلك تتوالى المفاجآت مفاجأة تلو أخرى: فأعضاء الجهاز السياسى للبلد الشيوعى يتعاملون معه أحياناً وكأنه رجل («تمعن فى هذا» ص١٩١، «هيا، يا خيرة الشباب» ص١٩٣)، وأحياناً أخرى وكأنه امرأة: «تفضلين الشقاء والبؤس فى عالم مترد يوشك على الهلاك؟»، «فلتفعلى ما تشائين!» (ص١٩٩).

وعندما أشار «خوان جويتيسولو» إلى هذه الشخصية فى بحثه المذكور (دون خوليان...) لم يشف بحديثه الغليل عن طبيعة الملاك الجنسية: «.. إنه ملاك يطوف العالم فى هيئة امرأة» (ص٤٤).

وتمتد غرابة هذه الشخصية إلى وطنها الأصلى وإلى اللغة التى تستخدمها أيضاً. فلا يمكننا تحديد هوية «الجنة» الشيوعية التى جاء منها، هل هى كوبا كما تشير بعض الدلائل؟ ولكن إشارة الراوى إلى «أوروبية» تصرفات الملاك (ص١١٣) تبدد هذه الافتراض.

أما اللغة التى تستخدمها الشخصية فتتراوح بين الفرنسية والإسبانية.

كما نجد أن الملاك يتسم أحياناً بالجمال ويثير في أحيان أخرى التقزز، تماماً مثل شخصية المنبوذ الذى وقع في هواه. ولنستحضر هنا صورة الملاك القبيحة (عجوز شمطاء، بلا أسنان) في أنفاق مدينة «بيتسبورج» وتناقضها الواضح مع الصورة الجميلة التى كانت عليها وقت ممارستها للجنس في المقابر المغربية (فتاة رائعة ترتدى قفطاناً فخماً).

كما يختلف نوع الملابس التى ترتديها الشخصية طبقاً للحالات المختلفة التى تظهر عليها: فترتدى في بعض الأحيان ملابس المخنثين (الفصل السابع)، وأحياناً ملابس قيصرية روسية (الفصل الخامس)، وأحياناً أخرى ترتدى القفطان «كما لو كانت امرأة عربية» (الفصل الخامس).

وكما لاحظنا بالنسبة للمنبوذ فإن الراوى هنا قد أبقى على بعض ملامح شخصية الملاك ولم يغيرها وسط هذا الخضم الهائل من التغيير والتبديل. وأول هذه الملامح يكمن في الحذاء ذى الكعب العالى الذى لا يفارق رجليها وتود لو تتخلص منه، ولكنه لم يسقط من رجليها إلا وهي تحاول الهرب من البالوعة. وهناك ملمح آخر يتعلق بمكياجها: فهي تضع شامة كبيرة على إحدى وجنتيها، كما تمسك بحقيبة يد ماركة «هيرمس».

ولم تكن شخصية الحلقى أو الراوى، والذى لم تتضح هويته ووظيفته إلا في الفصل قبل الأخير، بمبعد عند تقلبات الرواية. ولا يمكن التأكد مما إذا كان الأمر يتعلق بكيان جديد داخل الرواية لأن المنبوذ نفسه تحدث عن وظيفته القديمة كحلقى «ذو أسلوب شيق» و«حركات وإيماءات متقنة كانت تجذب الناس إليه في الحلقة» (ص٤٨).

ألا يريد الراوى بذلك أن يُدخل في روعنا - زيادة في التشويش على القارئ - أن المنبوذ هو نفسه الذى يقوم برواية ما جرى من أحداث؟

ونشير في هذا المقام إلى أن تكنيك تحول الشخصيات وتبدلها ليس

جديداً على «خوان جويتيسولو» فقد استخدمه من قبل في روايتي «خوان دون أرض»، «استرداد الكونت دون خوليان»[١٢] ولكنه أسرف في استخدامه في روايته الأخيرة: مقبرة.

وجدير بالذكر أن التكنيك المستخدم في مقبرة قد عرفته الرواية في القرن العشرين ابتداء من «جيمس جويس»، «ميشيل بوتور»، «ناتالي سرواتي»، «جان جينيه»... إلخ.

ولقد تبنى روائيو أمريكا اللاتينية معظم التكنيكات الحديثة وأقلموها لتناسب الرواية المكتوبة باللغة الإسبانية، وبالطبع فقد استفاد منهم «جويتيسولو» وجدد في رواياته ابتداء من «عنوان هوية». ولقد اعترف «جويتيسولو» بأنه تأثر بالروائي «خوليو كورتاثار» في استخدام تكنيك التفسخ الروائي: «استخدم كورتاثار (في رايويلا) مجموعة من المواد ولم يدمجها في جسد الرواية. ولقد فعلت شيئاً مشابهاً لأن الأزمة الحالية التي تمر بها الرواية الإسبانية كان سببها استخدامنا لفترة طويلة لنفس النوع من اللغة، ومن ثم فقد أحسست بضرورة إخراج عمل يكون بمثابة نقطة تحول، ليس بالنسبة لي فقط بل بالنسبة لجيلي بأكمله. وعلى هذا فقد أدخلت في الرواية مجموعة من المواد دون دمجها بالكامل في بنائها حتى يُرى «عمودها الفقري»... وحاولت تفادي التطبيق الحرفي لأي تكنيك معين...»[١٣].

أما بالنسبة لتكنيك إلغاء أو تجزئة الزمن الروائي فهو أيضاً تكنيك معروف وخاصة عند هؤلاء الروائيين الذين فهموا سرفانتس بعمق: جارثيا ماركيز، كارلوس فوينتس، أليخو كاربنتير، كورتاثار وبورخس (والذي يكن له جويتيسولو كثيراً من الاحترام)[١٤].

ومن جهة أخرى فإن الشخصية التي تطل علينا من ثنايا الرواية على أنها الراوي معروفة قديماً عند سرفانتس، ورأيناها ثانية في رواية

«جارثيا ماركيز» (ملكيادس).

وضعنا أيدينا فيما سبق على السياق أو الإطار الأدبى الحديث الذى يتحرك فيه مؤلف «مقبرة»، أما السياق المباشر فيكمن فى تأثره بكاهن هيتا (خوان رويث) وبقصاصي حلقات السوق المغربية وببعض الغزليين المسلمين وعلى رأسهم ابن حزم القرطبى.

ويبدو أن اطلاع المؤلف الواسع على الكُتّاب الأوروبيين وكتّاب أمريكا اللاتينية (وقد أشرنا إلى بعضهم فقط) قد أعانه على القراءة الحديثة لأشعار «خوان رويث» والحلقيين الذين أحبهم فى سوق مراكش.

وعند الاقتراب أكثر من هذه الأعمال نضع أيدينا على ماهية الالتقاء الحيوى بين «جويتيسولو» وبين الأدب الشفهى العربى أو الأدب الإسبانى فى العصر الوسيط: فكلا الأدبين يجمع ما بين معظم تقنيات التفسخ وإبهام عملية السرد الروائى والتى تبدو فى عالم اليوم وكأنها من المستحدثات.

ففى أعمال «خوان رويث» كثير من النماذج للتفسخ البنائى والزمنى اللذين يستخدمهما الروائيون المعاصرون ومن بينهم «جويتيسولو».. ويعرض «كتاب الحب المحمود» مجموعة متشابكة من الأقاصيص غير المترابطة. ونذكر على سبيل المثال زواج «الأرثيبريستى» بالسيدة «أندرينا» ثم ظهوره بعد ذلك أعزباً عند الحديث عن غرامياته، وتحول الراوى الذى كان يتحدث بضمير المتكلم أثناء سرده لمشاهد حب السيدة «أندرينا» إلى السيد «ميلون دى لا أويرتا» ثم إلى السيد «ميلون أورتيث» وأخيراً إلى «الأرثيبريستى دى إيتا».

وقد أوضح «أميريكو كاسترو» مدى ما وصل إليه تحول الشخصيات من طبيعية فى «كتاب الحب المحمود» مثل (تحول الفتاة المدعوة «كروث» إلى صليب وكأنها أسماك Hanguilas الحنكليس الميت الحى فى آن

واحد، وظهور السيد «كارنال» مكسواً وعارياً في بحر بلنسية وفي نهر «البرتشي» في ذات الوقت.. إن الكتاب يتأرجح ما بين الجدية والسخرية، بين التجريد والشمولية، من يطلع على الكتاب لا يفرغ منه أبداً، وفي هذا تصدق مقولة كاتبه: «سأكتب الفقرة الأخيرة من كتابي ولكني لا أتمه» (حقيقة إسبانيا التاريخية، بوروا، المكسيك، ١٩٥٤، ص٤١٣).

وتنسحب طبيعة هذا البناء الروائي على ما كتبه الغزليون المسلمون وعلى رأسهم ابن حزم والذى جمع في كتابه «طوق الحمامة» مجموعة من الأقاصيص يحكي فيها الراوى - البطل بعض أحوال الغرام (دون أن يربط بينها رابط) التي جرت له متلذذاً بها وناقداً لها في نفس الوقت.

كما تتشابه طبيعة هذا البناء الأدبي المفتوح مع طبيعة الأقاصيص الخالعة العذار للمنبوذين المغربيين المحدثين والتي تقترب في كثير من الأحوال من «كتاب الحب المحمود».

ومن الإنصاف الإشارة إلى نماذج أخرى في الفن الروائي العربي مثل البناء الدائرى الغامض لألف ليلة وليلة والتركيبة غير التامة في المقامات العربية.

ونتفق مع ما كتبه «بدرو خيمفرير» بشأن الجمع بين البناء الشاذ لمقبرة وبين ما يرويه المنشدون المغاربة في الأسواق:

«... الحكايات المختلفة في مقبرة هي حكاية واحدة، تركب ثم تفك، تفتح لتغلق ثم تفتح من جديد، بالضبط مثل حكايات منشدى حلقات الأسواق المغربية...» (المرجع المذكور، ص٢٨).

وعندما يتحدث «جويتيسولو» عن كاهن هيتا (خوان رويث) يبدو وكأنه يصف التقنيات المستخدمة في رواية مقبرة:

«لا أعرف في أدبنا - سواء من ناحية المفردات أو البناء أو العروض

أو التراكيب النحوية - عملاً يطاول عمل كاهن هيتا فى عظمته وثرائه. فحقيقة النص ليست متناسقة ولا مزدوجة، بل عبارة عن طفرات، تمرد، توترات طردية مركزية، أصوات متغيرة، إنها، في كلمة، متعددة النغمات والأصوات» («ظروف...» ص٥٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «جويتيسولو» قد استطاع الوصول إلى هذه الدرجة من فهم «خوان رويث» - طبقاً لاعترافه - بفضل خبرته الفنية التى اكتسبها من سوق «خيمة الغناء» المراكشى[١٥]. فالحلقى عبدالسلام وكاهن هيتا يشكلان عند «جويتيسولو» «ثنائياً للأصوات البارعة والفكهة، اللاذعة والمثيرة، الصوفية والوثنية» تحاول تضفير «حكايات مليئة بأكاذيب، خيانات، كلمات معتمة تتخللها أشعار، بذاءات، ضحكات، لعنات، إهانات» (المرجع السابق، ص٥٥).

كما يعترف المؤلف نفسه، وهو بالطبع يدرك أسرار عمله أكثر من غيره «بتأثير... الأدب العربى» على بناء رواياته (المرجع السابق، ص٥٠)[١٦].

نحن إذن أمام بناء «عربى» لرواية مقبرة حسبما أقر المؤلف. ولكن نلفت النظر إلى احتمال شحذ «جويتيسولو» لقراءاته العصرية وتوظيفها للاستفادة من التجربة الأدبية الخصبة لسوق مراكش.

شفاهية النص الروائى (أهمية تلاوة النص)

. عُرف عن «خوان جويتيسولو» اهتمامه الكبير وفهمه الواعى للغة الأدبية المستخدمة، ولنذكر على سبيل المثال فقط تعليقه الثاقب على بعض كلمات جاءت على لسان «كارلوس فوينتس»: «ذكر كارلوس فوينتس... أن مشكلة روائى أمريكا اللاتينية تكمن فى خلق لغة مناسبة، أما مشكلة الروائى الإسبانى فتكمن، على العكس من ذلك، فى التخلص

من هذه اللغة : إنهما اتجاهان متعارضان يبحثان عن هدف واحد»[١٧].

إن أهم ما يميز أعمال «جويتيسولو» - ابتداء من رواية «عنوان هوية» - هو قدرة صاحبها الفائقة على الإمساك بناصية اللغة التى يكتب بها وتحديثها تبعاً لتغير الزمن، ولقد استطاع بذلك تفجير الإيقاع النمطى والأوحد فى الرواية الإسبانية بعد الحرب الأهلية.

إن المهتمين بأسلوب «جويتيسولو» الروائى قد ترقبوا بمزيد من الاهتمام رواية «مقبرة»، ذلك لأن الكاتب كان قد وعد - محدثاً نفسه - فى روايته السابقة «خوان دون أرض» بالتغيير الشامل : «إذا قُدر لك الكتابة فى المستقبل، فسيكون بلغة أخرى، وليس بهذه التى طلقت إلى الأبد» (طبعة سيكس بارال، برشلونة، كاراكس، المكسيك، ١٩٧٥، ص٣١٩).

ونستحضر هنا الكلمات العربية «المزعجة» التى ختم بها «جويتيسولو» روايته «خوان دون أرض». تقول هذه الكلمات :

«يا من لا تفهمون / لا تتبعونى / فالصلة بيننا قد انقطعت/ على الجانب الآخر أنا إلى غير رجعة/ مع المنبوذين دائماً، أشحذ طرف سكينى»[١٨].

نحن إذن - كما يقول «خوسيه ميجيل أوبيدو» - فى «نقطة روائية ميتة»[١٩]، ويبدو أن التصاق الكاتب اللغوى والعاطفى بالعالم العربى قد وصل إلى درجة يتعذر معها إدراجه فى عداد الأصوات الأدبية الإسبانية[٢٠]. وبالطبع فإن الملاحظة السابقة لا تعدو مجرد انطباع فنى ولا يمكن أن تتخذ كقضية مسلمة.

ما يهمنا فى هذا المقام هو محاولة إثبات ما فى اللغة المستخدمة فى مقبرة من خصائص «عربية». وأول ما يلفت النظر فيها شفاهيتها الواضحة، بمعنى أنها يجب أن تقرأ بصوت مسموع. ولنضرب المثل هنا

بالكلمات التى ختمت بها القصائد النثرية الفذة [٢١] فى «استرداد الكونت دون خوليان»: «لتمتطى صهوة جوادك، امتطيه، ودعنا وما نحن فيه!»، وهى لا تختلف عن كثير من الفقرات فى رواية مقبرة. فبعض هذه الفقرات (مثل التى جاءت فى («التهجين الأهلى») يستلزم قراءة كالصرير وفى نغمة تهكمية، بينما تحتاج فقرات أخرى (مثل تلك الجمل الشعرية فى «سوق الغناء») إلى صوت خفيض كالهمس.

ومن هذا المنطلق فإن رواية مقبرة تكشف عن حاجتها إلى راوٍ يُنغم عملية السرد حتى يوفيها حقها.

وعلى هذا فإن الشفاهية التى اهتم بدراستها كل من «ستيفن جيلمان» و«مارجريت فرانك» عند بعض مؤلفى العصور الوسطى وعصر النهضة أمثال «فرناندو دى روخاس» ليست بغريبة ولا بعيدة عن رواية القرن العشرين، ويكفى أن نذكر فى هذا المقام كُتّاب مثل «جيمس جويس» أو «خوان جويتيسولو» أو قصاصى أمريكا اللاتينية (كابريرا إنفانتى، سيبيرو ساردوى، لويس رفائيل سانتشس... إلخ). ولكن الشفاهية الأدبية عند «جويتيسولو» ترجع إلى تأثره بشعراء حلقات الأسواق المغربية وبشاعره المفضل «خوان رويث». وكما أشار «جونثالو سوبيخانو» فإن «خوان جويتيسولو» ابتعد فى رواية مقبرة عن «الحفاوة بالكلمة المطبوعة» (إنه يقصد بالتأكيد رواية «خوان دون أرض») ليتحول إلى «شاعر جوّال» (مثل شعراء التروبادور فى العصور الوسطى) على شاكلة كاهن هيتا لأنه: «يتقمص شخصيات أقاصيصه، ويجسدها، ويعتنى بأصواتها فى حنان بالغ. لقد تحول الراوى فى هذه الرواية من الانكفاء على الذات إلى الخروج عن نطاق هذه الذات، من العزلة فى حجرة صغيرة إلى الخروج إلى ميدان فسيح، من مرارة الشارع الغربى إلى السوق المغربى بكل صوره وألوانه غير المتناسقة، من الحفاوة

بالكلمة المطبوعة إلى رحابة الكلمة المسموعة والتى تسحر ألباب كل من يُنصت إليها»[٢٢].

ومن جهة أخرى فقد أشارت «مليكا جديدى إمبارك» إلى الجذور العربية لتلك التجربة الأدبية، والتى لاتزال تعجب الكثيرين فى البلدان العربية حتى يومنا هذا: «عربى مفهوم التحلق للسماع، وتماسك الدائرة السحرية للراوى، وعربى مفهوم مجهولية مؤلف الأقاصيص المعدة للإنشاد» [٢٣].

ومن المؤكد أن «خوان جويتيسولو» قد تعرف على الأدب الشفهى لقصاص «سوق الغناء» وتعلم منهم [٢٤] كما تعلم من فن خوان رويث (كاهن هيتا) والذى كان يقرأ كتابه لـ«الحب المحمود» بصوت عال فى الميادين العامة وفى تجمعات السمر واللهو. كما أن الروائى على يقين تام من أهمية الإيقاع الصوتى فى كل ما هو معد للإنشاد نظراً لخبرته المكتسبة من فن «خوان رويث» ورواة السوق المغربى [٢٥]، والتى تعتبر رواية مقبرة صدى لكليهما:

«تتطلب عملية الإنشاد بناء روائياً يحتل فيه الإيقاع مرتبة تفوق مرتبة الاهتمام بالدلالة. والعروض.. الذى استخدمه خوان رويث فى كتابه يتصل إلى حد كبير.. ببحور الشعر العربى والسجع العربى أيضاً. فالراوى يتجه بما ينشده من وحدات محكومة بإيقاع إلى أذنى السامع وعقله. وعلى ذلك فإن عملية الإنشاد تولى اهتماماً كبيراً بإبراز الإيقاع الموجود فى الأقصوصة وتقوم بتوزيع الجمل على هذا الأساس، ولا تحفل بعملية التوزيع «العادية» الميسورة..» («ظروف..»، ص٥٣ - ٥٤).

وبالطبع: فإن الراوى العربى يخاطب بإنشاده - وأيضاً خوان رويث[٢٦] - «أذنى السامع وعقله». ولقد اهتم الكثيرون بهذه الخاصية للأدب الشفهى العربى، وعلى سبيل المثال فقد أشار «رفائيل باتاى» إلى

قـدرة اللغـة العـربيـة على «تخطى حـدود الفـهم الذهنى إلى العـواطف مـباشـرة حـيث تترك أثرها عليـهـا. وفـى هذا المجال يمكـن مقـارنة اللغـة العربيـة فقط بالموسيقى. فالمتحدثون بـالعربية يستجيبون لكل من اللغة والموسيقى بطريقة متشابهة» (٢٧).

ويصر، أيضاً، المؤرخ اللبنانى «فيليب حتى» على ما للغة العربية من أثر يفوق الإدراك المنطقى بالنسبة للمتحدثين بها:

«لا يوجد أناس على ظهر الأرض يتأثرون بـالكلمة مثـل العرب، وربما لا توجد لغة أخرى قادرة على التأثير على عقـول مستـمعيهـا مثل اللغة العربية. ففى بغداد ودمشق والقاهرة يتأثر الجمهور إلى حد كبير بإلقاء القـصـائد حتى المسـتغلق على الفـهم منهـا، ومن إلقـاء الخطب باللغـة العـربيـة الفـصـحى حتى ولـو لم تفـهم كليـة، لأن الإيقـاع والقـافـيـة والموسيقى تصنع فيهم ما يمكن تسميته بالسحر الحلال» (٢٨).

يمكن القول بأن لغة «مقبرة» تقترب، فى مناسبات عدة، من الخاصية الإيقاعية ومن التنغيم فى لغة الرواية العربية. وكما أشرنا من قبل فلكى نفى بما لرواية «مقبرة» من حق يجب علينا قراءة شعرها المنثور بصوت عال منغم طبقاً لما يمليه علينا الإحساس الداخلى بكل فقرة على حدة، بالضبط كمـا نفعل عند قراءة أشعار «خوان رويث» أو النثر المقفى للحلقيين المحدثين: فليس المهم هنا فهم النصوص الغامضة للمضمون الروائى بل يكفينا الإحساس بموسيقاها العذبة.

ومما لا شك فيـه أن كل فقرة من الفقرات التى تتألف منهـا رواية «مقبرة» تتمتع بقيمة جمالية مستقلة عن مجمل العمل الأدبى. ومن هذاالمنظور تقترب الرواية مرة أخرى من المفهوم الجمالى العربى - أو السامى، فى هذه الحالة - للمضمون الروائى أو الشعرى. فمن الشائع فى الشعر والأقاصيص العربية أو العبرية الاهتمام بالوحدات الشعرية (أو

الروائية) الصغيرة، وغض الطرف عن تماسك مجمل المضمون الأدبي.

وتبدو فقرات كثيرة من «مقبرة» وكأنها وحدات شعرية صغيرة ذات وقع فني كبير، وذات استقلالية عميقة عن العمل الروائي ككل. كما تبدو في بعض الأحيان وكأنها قصيدة «جزيئية»، مستخدمين في ذلك نفس مصطلح «تادو كوالسكي» والنظرية التي طبقها كل من «جوستاف فان جرونبوم» (٢٩) و«ولف هارت هنريش» (٣٠) على الأدب السامي، والذي يتميز بجمال جزئياته دون اعتبار لجمله.

إن رواية «مقبرة» تبدو وكأنها قصيدة جديرة بالإنشاد في ميدان أو سوق. فبعض المقاطع الشعرية المكررة خلال العمل هي التي تربط بإيقاعها وعظمتها بين الشخصيات، الأماكن والأزمنة المتغيرة. ولنوضح ذلك: إنها مثل الملحمة أو القصيدة التي ينشدها الشاعر الجوّال في حلقته ونتعرف من خلالهما على الشخصيات بفضل بعض الجمل الوصفية أو الصفات الثابتة التي يذكرها الراوي. ولقد ذكرنا من قبل أن بين صفات المنبوذ الثابتة تمتعه بعضو ذكورة ضخم (٣١) وفقدانه لأذنيه. أما الملامح المكررة والثابتة للملاك فكانت كعبي حذائه العاليين ورغبته الجنسية العارمة. كما توجد أيضاً فقرات طويلة أو «قصائد» نثرية تتكرر كثيراً طوال عملية السرد الروائي مثل: الوصف الجسماني للملاك بين المقابر (الفصل الرابع والثالث عشر)، الجملة الموسيقية التي تتحدث عن مغربي مجهول كان «يداعب عضو ذكورته بحنان» (٣٢) في مدينة بيتسبورج (ص١٢٣) وفي سوق «خيمة الغناء» (ص٢١٠) (٣٣).

وعلى هذا فإن قراءة رواية «مقبرة» بصوت عال يحدث في النفس أثراً مشابهاً لما تحدثه قراءة «كتاب الحب المحمود» بنفس الطريقة. ويبدو أن «خوان جويتيسولو» كان على وعي تام بذلك عندما أقرَّ باستخدام

وحدات إيقاعية خاصة بالنثر العربى المقفى» فى رواياته («ظروف...»، ص٥٠).

وكما أشرنا من قبل فإن الكاتب استطاع أن يقترب من روح اللغة العربية فى رواية مقبرة أكثر كثيراً مما كان عليه الحال فى رواية «خوان دون أرض» على الرغم من ختامه للرواية الأخيرة بجمل عربية خالصة.

لغة مهجنة، متعددة الأصوات

ومن جهة أخرى، تتفق لغة «مقبرة» مع اللغة «المدجنة» لكاهن هيتا ولغة منبوذى سوق «خيمة الغناء» فى ثرائهما ومفرداتهما المتنوعة وغير المتناسقة.

وقد أعلن المؤلف بكل وضوح أنه يبغى محاكاة «الاستراتيجية الإبداعية التى تعتمد على التلقى والانفتاح» عند خوان رويث (كاهن هيتا)، والذى «يُضمن عمله مصطلحات فصحى وعامية، كلمات من أصل جرمانى ولهجات إقليمية، محاكاة لاهوتية ساخرة، كلمات لاتينية وعربية» مساعداً بذلك على «تحطيم السيمانطيقية الصلبة للقول المطروق، وتشكيل لغة مسترسلة بلا أغلال، طلقة، خبيثة، سليطة، جذلة، مثل تلك التى تستمتع بها الآذان فى سوق خيمة الغناء تحت شمس شتوية ودودة («ظروف...، ص٥٥).

وكما حرر «خوان رويث» لغته من القانون الصارم لأسلوب ولغة الإكليروس، فإن خوان جويتيسولو قد سار على نهجه بتحرير أسلوبه الأدبى من اللغة الموحدة والسائدة من قبل فى الرواية الإسبانية.

وعلى هذا فإن رواية مقبرة – مثل «كتاب الحب المحمود» – عبارة عن مجموعة ثرية من المصطلحات العامية («اقفل فمك!»، ص١٧٢) والفصحى («نحلة عاملة ولكن بدون أجنحة» ص٥٧)، كلمات من

أصل جرماني أو لهجات إقليمية («جول»، ص١٣، «رعاش»، ص١١٢). كما نلمح فيها المحاكاة اللاهوتية الساخرة في مشاهد «التهجين الأهلي».

كما تجمع مقبرة - شأنها في ذلك شأن قصيدة «خوان رويث» ذائعة الصيت - بين مفردات قشتالية ولاتينية وعربية: حيث تتأرجح لغة الراوي والشخصيات بين القشتالية (سواء كانت صحيحة أو ركيكة مثل الخطاب الذي كتبه المنبوذ) والفرنسية والإنجليزية والعربية (٣٤).

نحن هنا، مرة أخرى، أمام اللغة المهجنة لميدان «رابيليه»، والذي يستخدم فيه إلى جانب الفرنسية - حسب «بختين» - «كلمات إيطالية عديدة، وكلمات كثيرة يونانية ولاتينية، علاوة على وابل من المصطلحات الجرمانية» (المرجع المذكور، ص٤٥٦).

وقد لاحظ الناقد الروسي بأن هذه الخاصية التي يتمتع بها «رابيليه» موجودة في كل الحضارات التي تعيش على الحدود اللغوية، بعيدة عن التقنين الصارم للغة، ومن هذا المنطلق يقترب «الكوكتيل» الظريف الذي يستخدمه «خوان جويتيسولو» في كتاباته من اللغة التي يستخدمها «خوان رويث» و«رابيليه»، واللذان كانا يكتبان مدفوعين «باللغة الصريحة» لميادين القرون الوسطى وعصر النهضة.

الفكاهة الأدبية الجديدة عند «خوان جويتيسولو»

تفرض بعض الكلمات نفسها عند الحديث عن الفكاهة في رواية مقبرة، والتي تختلف طبيعتها عما جاء في روايات «جويتيسولو» السابقة.

يبدو أن الروائي قد وجد نفسه مرة أخرى في كاهن هيتا وفي القصاصين المغاربة، وفي قصاصي الكاريبي الإسباني من خلال قراءاته المعاصرة.

حتى فى «خوان دون أرض» كانت الفكاهة قاسية، سوداء، قريبة إلى حد كبير من سخرية «كيبيدو» و«جويا» و«بونويل»، على عكس البسمة الخفية في رواية مقبرة. ويبدو أن «خوان جويتيسولو» قد تعلم في هذه الرواية الفكاهة الأدبية الأكثر ظرفاً وخفة من خلال قراءاته لـ «جارثيا ماركيز»، «كابريرا إنفانتى»، «سيبيرو ساردوى» و«لويس رفائيل سانتشس».

يوجد فرق واضح بين الضحكة الرنانة والمريرة التى يثيرها مشهد اغتيال «بلاتيرو» في رواية «الكونت دون خوليان» وبين البسمة التى يثيرها مشهد رحلة «الباسيلى الكبير»(*) داخل رحم «بيتسبورج» فى رواية مقبرة.

ولا يخفى علينا هنا الأصل الكاريبى لكلمة «باسيلى»، ولا معالجة الراوى للمشهد المروع الذى تأكل فيه جرذان البالوعات أذنى المهاجر المغربى أيضاً. ولا يبتعد هذا المشهد كثيراً عن بعض كوابيس «جويا» أو فظاعات «بايى إنكلان» غير أن الكاتب قد أضفى عليه سخرية حديثة ذات أصل «كاريبى». ولذا يجب تقرير الآتى: لا يتعلق الأمر فى المشهد المذكور بسخرية قاسية، بل - وهذا شيء غريب فى جويتيسولو - بمزاح طفيف تطل منه الشفقة والإخاء الإنسانى.

وتجدر الإشارة إلى وجود عامل مهم، ساهم فى ابتعاد المؤلف الإسبانى فى المشهد المذكور عن الغزل القاتم لأستاذه «جان جينيه»، ويتمثل هذا العامل فى إحلال الراوى لمشاهد أقل توتراً وفظاعة من سابقتها، مشهداً بعد آخر، ويشهد على ذلك تحول الفئران الكريهة، لاعقة المنى، إلى «مجموعة من السناجب ذات فرو أحمر لامع» (ص١٠٠) «ترقص فى جلبة حول الخلية لذيذة المذاق» (١٠١)، ثم إلى

* باسيلى BACILON نوع من البكتريا على شكل عصا (المترجم).

«مجموعة من ذوات الفراء الجميل» (٩٩) ، ثم إلى «قطيع أليف (ص١٠٢) .

كما نجد أن القارئ يكبح جماح مشاعره المأساوية في موقف مماثل عندما يكتشف في قاع البالوعة الأدوات التي يستخدمها المنبوذ وحبيبته : علب ماركة «تيد» ، «كلينكس» ، معلبات حساء «كامبل»[٣٥] .

وبالإضافة إلى ما تقدم نجد أن «جويتيسولو» يتهكم من التفسيرات المستقبلية لبالوعته النموذجية : «رحلة إلى مركز الأرض» ، «الكهف الأسطورة» (ص١٤٧) .

ويبدو أن المؤلف قرر التضامن مع الابتسامة المسببة للكاريبي (والتي قدم عنها الكوبي «خورخي منياس» دراسة بعنوان «استقصاء حول السخرية») محاولاً التوفيق بينها وبين السخرية الأندلسية .

إنها ابتسامة «جابريل جارثيا ماركيز» ، الذي يمنعنا من الانغماس في الجو المأساوي للحروب الأهلية الكولومبية عندما أشرك «مامبرو» كمحارب ، وابتسامة «سيبيرو ساردوي» الذي يسلي مسيحه المحتضر عند دخوله هافانا بـ«أوركسترا المامبو ، التي تستقبلنا من الجانب الآخر» ، و«لويس رفائيل سانتشس» الذي يجبرنا على الابتسام بوصفه الشيق للقيء المقزز الذي يستفرغه طفل الـ«جواراتشا» : «يتقيأ كما أنزل»[٣٦] . وهذه التلمذة التهكمية لـ«خوان جويتيسولو» تجعلنا نشير إلى الجو الكاريبي الذي يحيط بعمله الروائي .

ونعتقد أن «جويتيسولو» بتحلية نبرة سخريته القديمة يقترب كثيراً من التهكم المتواصل لـ«خوان رويث» ، والذي لم يقرر حتى نهاية قصيدته طبيعة الحب الذي يقصده ، هل هو الحب «المحمود» أم الحب «المجنون» ؟ كما أنه لم يعر هذه القضية اهتماماً على الرغم من الجمع بين

مفهومين مختلفين للحب. وفي هذا المقام تفرض المقطوعة التالية نفسها، والتي يهدم فيها البيت الأخير ما بنته الأبيات السابقة:

تقول أكذوبة العجوز الساخطة:
لا توجد كلمة سيئة ما لم تستقبل بسوء
كل الكلمات جميلة مادامت قد فهمت كذلك
إفهمي كتابي جيداً تكونين سيدة جميلة. (D ٦٤).

وفي ترجمة ظريفة لفحوى القول المطروق في العصور الوسطى بخصوص فهم عكس ما يقال، يخبرنا «خوان رويث»:

على الشوكة تنتصب الوردة، زهرة نبيلة،
يخفي الخط الرديء علم حكيم ضليع،
كما تغطي العباءة القديمة متيماً بالشراب،
هكذا يُحمل الحب الجميل فوق رداء مهلهل. (C ١٨)

(لا شك أن تغير نبرة صوت منشد الأبيات السابقة من مهابة مصطنعة في البيتين الأولين إلى تهكم واضح في البيتين الأخيرين يدعو للضحك الصاخب).

وهكذا فإن تهكم «الأرثيبريستي» ليست له نهاية، مثله في ذلك مثل الشاعر الفرنسي الكبير «رابيليه». ويرى «بختين»، بفطنته المعهودة، أن الفكاهة الشاملة للعبقري الفرنسي لا تدخل في نطاق ما هو مألوف في الأدب الحديث من فنون وألوان من السخرية والتهكم.

إن الفكاهة الأدبية، ذات الأصل الشعبي، مازالت قادرة حتى الآن على التحول إلى وسيلة لسبر أغوار المشاكل العالمية وتتصل اتصالاً وثيقاً بخوان رويث، الذي لم يشر إليه «بختين» - لسوء الحظ - في دراسته عن «رابيليه».

ومن المدهش التقاء «خوان جويتيسولو» بخوان رويث (وربما

بـ«رابيليه») من خلال الدعابات الرقيقة لروائيي الكاريبي الإسباني.

ولا شك أن قراءة «جويتيسولو» لهؤلاء الروائيين قد أهلته «لاكتشاف» الفكاهة اللطيفة لحلقيي سوق «خيمة الغناء» والتي يختلط فيها ما هو جاد بما هو ساخر «وعلى سبيل المثال المشهد الذى يغطي فيه الشاب الوسيم «أكسا» مؤخرة اللوطيين في الحانة بالفول المدمس»(٣٧).

ومن المعروف أن فكاهة الحكائين العرب تشتمل على بعض الأسى، ولذا يبدو أنها تقترب كثيراً من الدعابة الخفيفة لروائيي الكاريبي (٣٨).

ومن كل ما سبق يمكن القول بأن الفكاهة في رواية مقبرة تشبه إلى حد كبير فكاهة «كاربريرا إنفانتي» أو «سيبيرو ساردوى» أو «خوان رويث» أو المغربي عبدالسلام. وقد أقر المؤلف ذلك في مناسبة أخرى حينما قرر: «من الآن فصاعداً ستحملك كل الطرق إلى البرنوسي، إلى عمر بن أبي ربيعة أو إلى أوكسدا» (خوان دون أرض، ص١٩٩).

الرسالة النصية المعكوسة لمقبرة

ونتنقل الآن للحديث عما يريد إيصاله لنا النص الروائي الغامض لمقبرة. ماذا يريد أن يقوله لنا الحلقي - الراوى بقصة «الحب» بين المهاجر المغربي والملاك الأوروبي «الساقط»؟

وكما نعرف فجويتيسولو يريد من خلال أعماله ترك رسالة أيديولوجية للقارئ، وتتميز أبحاثه النقدية في هذا المجال بإلقاء الضوء دائماً على نثره الروائي، ولكن المؤلف لعمل أدبي جيد، غامض ومتناقض، لا يمكن أن تكون لديه الكلمة الأخيرة حول ماهية عمله الروائي. (ورواية هذه الأيام تسلم - كما نعرف - بقضية الغموض في الأدب: ويكفي أن نذكر في هذا المجال الأعمال الغامضة لكارلوس فوينتس وخوليو كورتاثار».

وقد فهم هذا جيداً الكاتب القديم - والمعاصر فى نفس الوقت - خوان رويث حينما اختار البناء المفتوح لكتابه («سأكتب الفقرة الأخيرة من كتابى ولكنى لا أتمه») وأعلن فى مقدمته بأن التفسيرات ستكثر حول كتابه كلما ازداد عدد قارئيه. ولقد بلغ الغموض فى هذا الكتاب أقصاه لدرجة أن القصد منه قد أخفاه علينا المؤلف ولم يحدد لنا المراد من كلمة «المحمود» التى وصف بها الحب، هل المقصود بها الحب «الإلهى» أم «الجنسى»؟.

وقد أثار هذا الازدواج العنيف ردود فعل قوية داخل الأوساط النقدية، وأدى إلى حدوث جدال حول القصيدة بين نقاد كثيرين أمثال «ماريا روساليدا»، «ليوسبيتشر» و«كلاوديو سانتشس ألبورنوس»، وقد اختلفوا اختلافاً واضحاً عند تحديد القصد من «كتاب الحب المحمود»[٣٩]. (ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لكاتب مثل ابن حزم، لأننا فى «طوق الحمامة» لا يمكن أن نعرف ما إذا كان يريد الإشادة بالحب الجنسى أم النيل منه).

«وخوان جويتيسولو» مثل أستاذه «خوان رويث» تحمل، المرة تلو الأخرى، مسئولية إرشادنا إلى قراءة أعماله. ولكى نفهم أو نحل معضلة رواية مقبرة، يجب علينا التوقف قليلاً أمام الروايات التى سبقتها مباشرة: «عنوان هوية»، «دون خوليان»، «خوان دون أرض».

والفكرة المسيطرة فى هذه الروايات الثلاث تتركز فى الاهتمام بإسبانيا: وفى هذا يقترب «جويتيسولو» إلى حد كبير من «جويس» فى اهتمامه وشغله بإيرلندا. ويرغب الروائى - الذى أعلن فى مناسبة بصحبة الشاعر «ثيرنودا» أنه «إسبانى رغم أنفه»[٤٠] - فى إعادة القيم الوطنية الإسبانية معكوسة.

يقول فى حالة تدبر عميق حول وطنه فى رواية «استرداد الكونت

دون خوليان»: (يجب أن يحطم (الغزو الرمزى لإسبانيا) كل ما هو غير إسلامى، قلبه بطناً لظهر كقفاز... قلب القيم الموروثة، الإمساك بالأسطورة من نهايتها، تحطيم المعجزة: بالضبط ما أسماه الباحث «آنتى بيرن»، عند دراسة الوظيفة الداخلية فى روايتى «تحطيم الأسطورة»). («من دون خوليان...» ص٤٠).

وحقاً: فإن رواية «استرداد الكونت دون خوليان» عبارة عن محاولة لتقديم ترجمة خيالية لكتاب «أمريكو كاسترو» «التاريخ الحقيقى لإسبانيا». وكان «كاسترو» قد أبرز فى كتابه الطابع الأصيل لحضارة إسبانيا المهجنة واعتمادها على الحس العربى والذكاء اليهودى واللذين طُمسا بمرور الأجيال.

ومن النظرة الأولى يبدو وكأن «جويتيسولو» يقف موقف العداء من إسبانيا، ولكن إذا دققنا النظر لا نجد كاتباً حديثاً يُكنُّ حباً عميقاً لإسبانيا مثله: فهو يتمنى عودة التاريخ الإسبانى وأن يمضى على خلاف ما مضى عليه بالفعل بعد خروج العرب مثلما تمنى كتاب ومفكرون كثيرون نذكر من بينهم، بالإضافة إلى «كاسترو»، «لوبى دى بيجا» و«كادالسو».

كما أن صيحة الاحتجاج ضد الوطن «الأم القاسية» قديمة قدم هذه الكلمات الخالدة التى نطق بها «فرناندث كوررونيل» أمام حبل المشنقة («هذه هى إسبانيا، التى تصنع الرجال لتأكلهم فيما بعد»).

وبالفعل، فقد أصبح اصطلاح «إسبانيا الغليظة القلب» - مستخدمين هنا الكلمة المناسبة لخوسية ميجيل أو بييدو - [٤١] من الاصطلاحات الشائعة والمكررة فى الآداب الإسبانية، واستخدمه مؤلفون كثيرون، بالإضافة إلى «الكاتب الملعون» الجديد [٤٢] «خوان خويتيسولو»، ومن طلائع هؤلاء الكتاب «المنشقين» نذكر «كيبيدو»، «بلانكو وايت»، «لارا»، «ثيرنودا» [٤٣].

ولكن خوان جويتيسولو يعتبر من الكتّاب «المنشقين» الأكثر عنفاً. ولقد وصل حنقه على إسبانيا لدرجة أنه اعتبر وطنه مجرد محطة على الطريق من باريس إلى المغرب: «وطن لم يصبح وطنك، إنه بالنسبة لك مجرد محطة مريحة على الطريق التى تحملك إلى المغرب: فندق، خان، مكان للعبور...» (خوان دون أرض، ص١٦٣).

ولكن يصعب على القارئ تصديق هذا الاحتجاج الدرامى ضد الوطن الأم. وقد أدرك هذا «ماريو بارجاس يوسا» عند قراءته «المعكوسة» لغضب الروائى على بلده:

(يمكن أن نكرر هنا ما قاله ت. س. إليوت عن شيطانية بودلير....: عندما يصل السوء إلى حد سب الله فإنه يعتبر كصلاة له. وعلى هذا فإن مؤلف «استرداد الكونت دون خوليان»... لم يصل إلى حد «الشفاء» من إسبانيا كما يدعى، إنه مشبع بحب بلده لدرجة عدم التفريق بين نفسه وبينها: «أعلم أن متاهتى فيك»... لا يوجد مجال للشك فى أن الغضب العارم يمكن أن يتفجر فقط بفعل شيء عميق يُحس به.. إن الكتاب عبارة عن جريمة عاطفية، شيء هكذا مثل رصاصة غاضبة لعاشق غيور ضد المرأة التى تخدعه، إنه محاولة للتطهر باللسعة الفظيعة لنار الحب....» (المرجع المذكور ص١٧٣).

ويتفق نقاد آخرون فى التفسير المعكوس «لإسبانية» رواية خوان جويتيسولو. وها هو «كينيل شوارتز» يرى: «أن جويتيسولو مثل أونامونو – الذى احتفى باصطلاح «توجعنى إسبانيا» – يستخدم الإبداع الفنى كسلاح مضاد لعالمه البائس. وبما أنه لا يستطيع التصريح باحتياجه للتراب الإسبانى فإنه يبتعد ويغترب وإن كان يكنّ فى داخله حباً جماً لبلده يعمل على رفضه بغطرسة شديدة» (٤٤).

أما «جيروم س. برنشتاين» فيقلب كراهية الروائى الإسبانى والواردة

فى رواية «دون خوليان» مثل القفاز مقرراً أنه :

« ... على الرغم مما يرد على سطح الرواية ، إلا أن أعماق النص تنم عن حب عميق . ومقدماً أقرر بأن أعماق النص فى العمل الأدبى يمكن أن تكون مختلفة ، وحتى مناقضة لظاهر النص فى بعض الوجوه المهمة»[٤٥] .

ولبرنشتاين كل الحق فيما يقول : فخوان جويتيسولو يحاول أن يقول لنا شيئاً ولكنه ينتهى بإقناعنا بشيء مخالف . ومن الصعب الفصل بين كراهية إسبانيا وبين حبها الكبير ، غير المعلن والمختفى فى هذه الروايات .

ولكن لنعد مرة أخرى لرواية مقبرة والتى يبدو - كما أعلن «جونثالو سوبيخانو» (المرجع المذكور) - أن إسبانيا قد اختفت منها . فالمؤلف قد انتقل الآن إلى «أرض الأعداء» مع «المنبوذين دائماً» كما أعلن بالعربية فى نهاية رواية «خوان دون أرض» .. إننا الآن فى المغرب أو على الأقل مع المهاجرين المغاربة فى قاع أوروبا وأمريكا . ويبدو أن الحلقى جويتيسولو قد تمكن فى النهاية من الاحتفاء الصريح بحبه لوطنه المختار . أما بالنسبة للسبب المباشر لتأليف «جويتيسولو» لروايته الأخيرة (مقبرة) فقد ثارت حوله الخلافات أيضاً . وعلى الرغم من أن المؤلف نفسه ، والذى كان يبدى احتقاره لوطنه الأم فى رواياته السابقة وأبحاثه ، قد أعلن أن مقبرة عبارة عن رسالة «لتحرير الكائن البشرى من خلال الحب» («من دون خوليان ...» ، ص٤٥ - ٤٦) إلا أن بعض النقاد لا يتفقون مع وجهة نظره . وعلى سبيل المثال فقد أعلنت «مليكة جديدى إمبارك» : «بالنسبة لى ، مقبرة هى البحث عن السعادة ، السعادة المتغنى بها فى العصر الذهبى ، هذه الجزيرة السعيدة التى يضاهيها المؤلف بسوق خيمة الغناء ... إنه ينعشنا بخاتمة سعيدة فقد انتصر

الحب والحرية: تكلم المنبوذ - على الرغم من أنه ظل بدون أذنين - واستردت الغربية شبابها وجمالها» (المرجع المذكور، ص٨٥ - ٨٦).

أما بالنسبة لجونثالو سوبيخانو «فمقبرة كتاب الحصول على المبتغى: وطن جديد، الإخاء، الحرية؟» (المرجع المذكور. ص٣٠)، كما أنه يجمع بين وقوف الروائى بجانب المنبوذ العربى وبين انحياز لوركا للغجرى، للزنوج وللمطحونين بوجه عام.

ولكن لنعد إلى ما كتبه جويتيسولو عن مقبرة. ولكلماته تلك على الرغم من أنها تهدف فى نهاية المطاف إلى الوقوف بجانب الحب والحرية إلا أنها تشرح بوضوح ما يحاول أن يقوله لنا النص الروائى من خلال عبارات فخمة ومضبوطة. فالمهاجر يمثل - وفقاً لكلمات المؤلف - واحداً من آلاف مؤلفة من العمال المغاربة «يغزون» باريس بحثاً عن عمل. ولكنه ليس مهاجراً عادياً، إنه:

«يعكس، أيضاً، وبصورة مركزة وكاريكاتورية، فكرة الغربى عن الإسلام والعرب: شاذ، مغلق، لا يسمع - لأنه بدون أذنين - الحوار المنطقى و«العقلانى، للأوروبيين، ويزيد الطين بلة بالتعبير عن نفسه بلغة لا يفهمها هؤلاء. إنه شخصية حية، على خلاف البطل المجرد فى «دون خوليان»، مجسدة بفعل النظرة غير المستحقة للآخرين الذين يقابلهم: إنه شبح، وغير مرئى فى نفس الوقت.. (تلتصق به صفات سلبية كريهة يعتاد نسبتها إلى الرجل الشرقى). يحبه فقط الملاك الساقط طلباً للجنس الأصم الأبكم، ويجرى وراءه من المعسكر الأجنبى فى بلده حتى بالوعات حاضرة من حواضر المستقبل بدون قلب» («من دون خوليان. / ..» ص٤٣ - ٤٤).

وعلى هذا فإن شخصية المنبوذ توجز وتوضح النظرة السلبية المكونة لدى الرجل الغربى عن الشرقى خلال عدة قرون: شبح كريه يهدد

«بغزونا» ، مغلق لا يُفهم ما يتفوه به : «أصم» و«أبكم» .

وعلى هذا فقد اشتملت رواية مقبرة على الأفكار الرئيسية لإدوارد سعيد والذى شرح فى كتابه عن «الاستشراق» ,Vintage Books) (Random House, 1979[٤٦] فكرة الصدام بين الشرق والغرب ، مثلما حملت رواية سابقة له وهى «الكونت دون خوليان» الأفكار الرئيسية للمؤرخ الإسبانى «أميريكو كاسترو» .. وكان «سعيد» قد بين فى كتابه المذكور الصورة القبيحة والملتوية التى تشكلت خلال قرون لدى الغربيين عن الشرقيين والتى ساهم فيها كُتّاب (مثل جوته ، هوجو ، لامارتين ، فلوبير ، شاتوبريان) ومستشرقون (مثل ريتشارد بورتون ، لويس ماسينون ، ألكسندر جيب) .

ويصور الغربيون ، ومن بعدهم الأمريكيون ، الرجل الشرقى على أنه كسول ، متخلف ، لحوح ، جنسى لدرجة كبيرة ومهدد للحضارة الغربية .

ولا يُعتبر من قبيل المبالغة إذا قلنا أن مهاجر رواية مقبرة يُجسد هذه الخرافة التى أدانها «سعيد» - (يجب أن نذكر فى هذا المقام أن جويتيسولو قد اعتمد على مسلمات سعيد عندما أراد مراجعة «المؤلفات الاستشراقية» لبعض الكتّاب الأوروبيين والإسبان فى بحث له بعنوان «تواريخ متضاربة») .

ووفقاً لخوان جويتيسولو فإن المنبوذ يعتبر جزءاً من الفكرة المكونة لدى الأوروبيين (أو الأمريكيين) حول الرجل الشرقى ، والذين لم يوفقوا فى فهمه أو قبوله طبقاً لمعاييرهم الخاصة . وقد كتبت الرواية من منظور التناقض التقليدى بين أوروبا والإسلام ، وهدف الكاتب من ذلك هو تجسيد الفكرة دراميا لإدانتها .

وبنفس الطريقة التى أقام بها المؤلف المواجهة فى «دون خوليان» بين إسبانيا والعرب واليهود فإنه ينصب المواجهة هنا ، فى رواية مقبرة ، بين

أوروبا (حتى أمريكا) وبين الشرق. ولذا فإنه يمكننا أن نطبق على مقبرة ما قاله الكاتب عن «دون خوليان»:

«إن المؤلف يثور على التراث، ولكنه يعمل من خلاله» («من دون خوليان....»، (ص٤٠ - ٤١).

وعلى هذا فإن الديالكتيك غرب - شرق - وقبله إسبانيا - إسلام - لا يزال «فارضاً نفسه وغير قابل للمساومة» (المرجع السابق). وهذا الفرض له أهمية كبيرة في الرواية. فخوان جويتيسولو العالم بخبايا العالم العربى، لم يمتدح فضائل هذا العالم بل أصر (من وجهة النظر الأوروبية «للنيل» من هذه النظرة) على النقائص والمثالب.

فنجد أن صورة جزيرة الحرية السعيدة فى خيمة الغناء - وهى الملمح الوحيد المشرق فى هذا الجزء من العالم الشرقى - قد تضاءلت أمام الرعب المستمر للصور الأخرى المتصلة بها فى المحيط المغربى: مدابغ كريهة الرائحة، سجن حربى، الرحلة المضنية فى الحافلة إلى «تورجيست»، المقابر التى يمارس الحب بينها.

أما المنبوذ فهو «رمز» لهذا العالم المضطرب والبائس: يستمتع بخبث من تخويفنا من جولاته بباريس ويشارك الجرذان مأواها تحت الأرض.

أما لقاءات الشرقى (المهاجر) بالغربى (الملاك الساقط) فتتم فى أماكن مرعبة تليق بمثل هذه اللقاءات: البالوعات [٤٧]، السجن، المقابر. وعلى هذا فقد بقى العالم الشرقى مرتبطاً، ابتداء من رواية «دون خوليان»، بعناصر كريهة: جرذان، ثعابين، بالوعات، بق، قمل، طفيليات. أما الجنس، والذى يرتبط ارتباطاً زائداً عن الحد بالشرق كما لاحظ «إدوارد سعيد» و«كاسترو»، فهو فى مقبرة (وفقاً للخرافة ضد العرب) من العلامات المميزة للمنبوذ.

وعلى هذا فإن الروائى أو الحلقى قد دخل أخيراً «أرض الأعداء»

(المغرب) وحقق حلمه فى «دون خوليان»: غزو العرب لأوروبا (٤٨).
(ليس صحيحاً أن مقبرة تختلف كلية عن سلسلة الروايات المبدوءة بـ «عنوان هوية»).

ولكن «غزو» أوروبا قد تم، طبقاً لاختيار الراوى وعلى الرغم من اعترافه «بالتحول إلى أرض الأعداء»، من وجهة نظر «المحتل». ولذا فإن النتيجة الفنية - رضى بها المؤلف أو لم يرض - هى إظهار النفور من العالم العربى لا المطالبة بتاريخه وحضارته. وعلى هذا الأساس يبدو أن «خوان جويتيسولو» بمعالجته الأدبية للخرافة ضد العرب لم يستطع النيل منها (على الرغم من تهكمه) بل على العكس فقد قواها.

وبالتالى فقد عززت «مقبرة» الفروق التقليدية بين الشرق والغرب وجعلتها أكثر وضوحاً ورسوخاً.

ويبدو أن المسألة قد خرجت من يد الكاتب فلم يستطع - من وجهة النظر الأدبية - إدانة خرافة سلبية العربى وميله للجنس:

«... ولكن مهمة خلق خرافات فنية جديدة لهدم الخرافات السلبية عن الشرق يجب - إذا أردنا الاضطلاع بدور فعال - أن تبتعد عن الاستقطاب الذى لا يمكن جبره للعناصر السلبية فى الخرافة. أما فيما عدا ذلك فإن هذه الخرافات الجديدة يمكن أن تعزز الخرافات المراد هدمها.. وهذا شَرَك لا أعرف ما إذا كنت قد استطعت تفاديه بنجاح» («تواريخ...»، ص ١٩٥ - ١٩٦).

وبما أن «خوان جويتيسولو» على علم تام بظاهرة الإبداع الفنى فإنه يعرف أن الكاتب يعتاد أن يخدع نفسه. (ولنذكر فى هذا المقام ما فعله ميلتون لا شعورياً فى إشهاره لشخصية «لوسيفير» - فى قصة - الفردوس المفقود»، وما فعله «لوبى دى بيجا» فى شخصية «فرانسيس دراك»).

وقد أوضح هذه المسألة «خوان جويتيسولو» فى بحث مهم له عن أعمال الإنجليزى «بلانكو هوايت» حيث بيّن أن عملية الإبداع الفنى تتناقض فى أحيان كثيرة مع ما يهدف إليه الكاتب:

(بلغ بلانكو - الابن المدلل - فى الصورة التى رسمها لوالدته، التى كانت تعامله معاملة خاصة، حد الإتقان، لدرجة أنها قد تحولت، رغماً عنه، إلى صورة مقززة وخلابة فى نفس الوقت. ويمكن لأى قارئ خبيث أن يستنتج بأن بلانكو عندما رسم صورة أمه قد استخدم الخدعة الماكرة لشكسبير، الذى رسم عند ثنائه على اغتيال القيصر صورة مليئة بالألوان الزاهية لهذه الجريمة لدرجة أنها يمكن أن تقلب الإطراء إلى اتهام. وفى رأينا فإن المسألة لا تخرج عن مجرد غلبة الروائى على الإنسان - مستخدمين نفس تعبير لوكاس عن بلزاك-، بمعنى انتصار دفعة الإحساس الأدبى على المشاعر الشخصية للمؤلف. فعندما يحتج بلانكو على عطف والدته ويؤكد بأنها «نموذج رفيع للسلوك النسائى» فإنه يقول الصدق. فقط، كانت درجة إشراقه كفنان أعلى بكثير من عمى الحب الأسرى) (٤٩).

وبنفس هذه الشجاعة يشرح الروائى صعوبة توحده الذاتى بالعالم العربى، المختلف عنه والمُساء فهمه من جانبه:

«صلاتى السرية اكتشفتها دائماً برجال وأقاليم بعيدة عنى وغريبة: إنها محاولة ربما يحكم عليها بالفشل بسبب الفراغ الموجود بين هويتى وهدفى فى التوحد الذاتى» (٥٠).

هذه كلمات بليغة: فالعربى الصريح «خوان جويتيسولو» يبدو أنه خان (أدبياً) فى «مقبرة» حبه الحيوى للعالم العربى ليكشف لنا فى المقابل أسفه على هذا العالم الغريب عن صفته الأوروبية. (ولنذكر بأن اختيار الحلقى «نصرانياً» لم يأت عبثاً).

ولنؤكد مرة أخرى على ما يلي: يضطرنا «جويتيسولو» لمشاركته أسفه على الشرق بقوة وبخيال أدبي حيث لم تكف جنته السعيدة في «خيمة الغناء» في التعويض عن جرذان البالوعات ولا المدابغ الكريهة ولا ممارسة الحب بين المقابر.

ومن المحتمل أن يكون «جويتيسولو» يريد من القارئ - كما فعل بختين - باحتفائه الأدبي «بالحرية» و«بالحب» إعادة بناء الرواية بما يلطف من المحيط الفظ لعالمها الفني. وكما يذكر فإن «بختين» أعاد تفسير مظاهر فلسفة الحشر والنشر في رواية «جارجنتوا وبنتاجريل» (والتي اعتبرها النقد ساذجة وبسيطة) عندما فهم أنها تخضع لمفهوم الربط القديم بين الجزء السفلي من الجسم (بطن، جنس) وبين خاصية التوالد والأرض - الأم.

ونريد في هذا المجال التأكيد على حسن تصور «رابليه» - وبالطبع «خوان رويث» - لجو العيد بالميدان الشعبي الذى يتحول فيه كل ما هو فظ إلى نموذج للخصوبة والتوالد: وجه، عجز.

ولكن هذا الربط بين ما هو فظ وبين النماء والتوالد بعيد عن ذهن القارئ الحديث. فلا يوجد ما يوضحه أو يشير إليه، لأن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الميادين الشعبية تقدر بقرون. ولذلك فعندما يتعاطى العاشقان الحب - في الرواية موضوع حديثنا - فوق المقابر فإن المشهد يبدو وكأنه متشح بهالة جنائزية.

ومن الصعب على القارئ الحديث أن يفهم هنا - كما فعل بختين بالنسبة لرابيليه - أن الموت مقرون بالحياة، وأن هذا بجانب ذاك يحددان معالم حركة العالم الخالدة (المرجع المذكور، ص٥٠).

ولكن «خوان جويتيسولو» على علم بأن التناقضات الداخلية - كالتي ذكرناها - شائعة في الأعمال الأدبية العظيمة:

«لا يخضع الأدب للقواعد المنطقية والعقلية، ولا يتفق مع وضوح البحث ولا بساطة المنشور: بل تكثر به المساحات المظلمة، الدواعى الغامضة والنبضات السرية. إنه يتأرجح بين الحقيقة والحلم، بين النقد الأخلاقى وعتمة الغريزة، بين الإنسان والأشباح الداخلية للاوعى: ويمكن ان يقرأ على ضوء ماركس أو باكونين، ولكن أيضاً على ضوء «سعيد» أو «فرويد». ومن خبرتى الشخصية أعرف أن مجمل أعمالى قائم على بعض التناقضات والغموض ولكن القارئ المتمحص سيلاحظ أن التناقض لا يعنى الإخلال بالتماسك والوحدة الداخلية، بل على العكس من ذلك فإن الإصرار على بعض التناقضات يعنى التماسك الداخلى العميق».

(«من دون خوليان...»، ص ٣٠ - ٣١)

ولدى «جويتيسولو» كل الحق فيما يقول، فلا توجد وسيلة أفضل لإرشادنا بمدى الخطأ الأوروبى تجاه الشرق من السقوط أدبياً على أعتاب هذا الخطأ الذى يحاول الراوى إدانته فى المقام الأول.

ولقد تساءل «جونثالو سوبيخانو»، الذى وضع يده على التناقضات الداخلية فى مقبرة: «على الرغم من كون المهاجر والملاك منبوذين لفعلتهما الشنعاء... لماذا لا يكونان شابين طاهرين فى فقرهما الحر؟ واسمحوا لى بطرح هذا السؤال الساذج!» (المرجع المذكور، ص٣١).

ونرد على الزميل «سوبيخانو» بأن الشخصيات لا يجب أن تكون «شابة وطاهرة» لأن الرواية ستخلو - حينئذ من غموضها الخصب وتتحول إلى رسالة شائعة ومعروفة وهو ما حاول الكاتب تجاوزه منذ رواية «ميدان نيخار» - ومن جهة أخرى فإن لكل كاتب رؤيته الخاصة التى لا يمكن استبدالها فى هذه المرحلة من العمر. كما أن «خوان جويتيسولو» كاتب «ملعون» من الطراز الأول وتليق به صورة المرعب

عن صورة الرحيم. على الرغم من حبه للعالم العربى، فلا نعتقد أن من الأنسب له تصوير هذا العالم فى صورة إيجابية ومرحة (٥١).

ومن العجيب أن يلتقى «خوان جويتيسولو» فى هذه النقطة مع «إدوارد سعيد» الذى أصر على النظرة السلبية التى شكلها الغربيون عن العالم العربى، والذى لم يوفق أبداً فى رسم الصورة «الأصلية» لوجه الشرق التاريخى (٥٢) فى كتابه عن «الاستشراق» (٥٣).

كما أن الغموض الجوهرى الذى لاحظناه فى رواية «مقبرة» ينسحب أيضاً على العنوان. فليس تعبيراً مقتبساً عن الفرنسية (٥٤) بل يأتى من الجذع العربى ق - ب - ر (يدفن، مدفن أو مقبرة) ولا ترتبط هذه الكلمة فى ذهن القارئ بالمقابر فقط، بل كل ما هو مقزز وجنائزى. ومع هذا ففوق أو بين تلك المقابر قد توالت عدة مشاهد للحب بين المهاجر والملاك. وما يهم هنا هو العرض المقزز لمشاهد الحب تلك. صحيح أن العشاق يأخذون المواعيد للقاء فى المقابر المغربية، ولكن هذا الفعل من وجهة نظر المسلم يعتبر فى غاية البشاعة. ويكفى أن نعرف أن المسلم قبل دخول المقابر (التى تأخذ الطابع المقدس للمسجد) يجب أن يكون مغتسلاً من الجنابة وأن يكون حافى القدمين علامة على الاحترام (٥٥).

وعلى هذا فلقاء الحب بين المقابر يعتبر عملاً جنائزياً وتدنيساً للأماكن المقدسة (٥٦) سواء بالنسبة للأوروبى أو الشرقى.

وهكذا يخفى علينا «جويتيسولو» مرة أخرى الهدف من كتابته هذه الرواية، وهى الأولى التى كتبها عن موضوع الحب. إنه حب جنائزى، خاطىء، غير واضح بالنسبة للقارئ مثل هذا الحب «المحمود» أو «المجنون» الذى خاض فيه «خوان رويث».

وهكذا فإن كل الطرق تؤدى إلى «خوان رويث». لقد استطاع «خوان جويتيسولو» كتابة «كتيب للحب المحمود» مثل الشاعر الإسبانى

القديم. كتاب يمكن قلبه ظهراً لبطن كقفاز. وهذه واحدة من نقط الالتقاء بين مقبرة «جويتيسولو» وبين «كتاب الحب المحمود» لخوان رويث، وهما من نتاج الجو الداعر للميدان الشعبى الأوروبى وللحلقة المغربية.

ولا نعرف من هذه الرواية ما إذا كان «خوان جويتيسولو» يريد أن يصب جام غضبه على إسبانيا أو على العكس من ذلك يكن لها حباً داخلياً عميقاً، ما إذا كان قد استطاع الاحتفاء الأدبى بالعرب أم قد ترك لنا أسفه الأدبى فى اللاوعى عليهم.

إنه تلميذ وفى لخوان رويث ولابن حزم القرطبى، وليس من قبيل الصدفة حبه الجم لفن هذين الشاعرين الجوالين الغزليين - الصوفيين.

وعلى هذا فإن «ما هو عربى» فى الرواية يتضح أنه أكثر عمقاً مما يبدو من مجرد النظرة الأولى.

ولكن لنعد إلى ما ذكرته من قبل حتى نضع اللبنة الأخيرة فى هذا البحث: أخبرنا «خوان جويتيسولو» بأن منشأ روايته الأخيرة يمت بصلة قوية «لواحة الحرية» بسوق «خيمة الغناء»، وأنها ولدت تحت ظل كاهن هيتا (Arcipreste de Hita) والذى يقترب كثيراً من الحلقيين العرب المستهترين والظرفاء.

وقد قمنا بشرح ما استعان به الروائى من قيم عربية: فقد أهلته المنابع التى نهل واغترف منها (رواية أمريكا اللاتينية، ثيلينى، جنيت، جويس) للاقتراب من شعراء الحلقة - المحدثين منهجاً وفكراً - أمثال شعراء مراكش أو «خوان رويث».

وتكمن النتيجة الأدبية لكل ما سبق فى عدم استطاعتنا تصنيف نوع الرواية التى تلم بطرف من كل من النثر الروائى والشعر الشفهى، كما تبين أن طبيعة بناء الرواية - الزمانى والمكانى - كان من النوع المفتوح

ذو الشخصيات الزئبقية البعيدة عن التصنيف والتحديد، وتعرفنا أيضاً على الفكاهة النادرة واللغة متعددة الأصوات والمستويات وعلى المقصد غير الواضح والمبهم شأن الشعراء العرب والمستعربين.

وقد رأينا الروائي عدة مرات يحاول القول بأنه «لم يعد إسبانياً»، ولكن لا يوجد - في الحقيقة - من هو أشد منه إسبانية. فأى كاتب غير إسبانى لن يرد على خاطره الغوص فى الأعماق الإسلامية القديمة (إنهاء رواية له بكلمات عربية خالصة، وتقليد قصاصى السوق المسلمين) فى أواخر القرن العشرين، فى الوقت الذى «تحررت» فيه إسبانيا من «الشبح» الإسلامى.

وينتهى المطاف بكاتبنا ليصبح - فى نهاية الألف الميلادية الثانية -، كاتباً «مستعرباً» مثل «خوان رويث». فقط يختلف الاثنان فى أن استعراب «جويتيسولو» هو استعراب اختيارى، واعٍ ومتمرد. إنه استعراب عميق وقاطع لدرجة يمكن القول معها إنه لو أحسن فهم رواية مقبرة بعد مرور العديد من القرون، سيعود القراء لترديدها بصوت عال فى ميدان «خيمة الغناء» (لو بقى قائماً لوقتها).

وبهذا الشكل يكون «جويتيسولو» قد بذل قصارى جهده من أجل عودة أو استرداد الكونت دون خوليان ●

حواشى الفصل الثامن

١- Rabelais and His World. Translated by Heléne Iswolsky, MIT Press, Cambridge, Mass./ London, 1968.

أشار «خوان جويتيسولو» إلى «بختين» فى بحثه «ظروف الفن المدجن».

(Crónicas Sarracinas, Ruedo Ibérico. Barcelona, 1982)

واعترف بأن تجربته في السوق المراكشى قد أكدت له «صدق ملاحظات بختين المتصلة بعالم رابيليه الكرنفالى: كان الميدان العام يمثل نقطة التجمع لكل ما هو غير رسمى، فقد كان يتمتع بنوع ما من حق الخروج على عالم التشريع والأيديولوجيات الرسمية، وفيه كانت الكلمة الأخيرة لجماهير الشعب» (ص٥٣).

٢- درست «ماتيلدى ألبرت» البناء المفتوح فى روايات «جويتيسولو» الأخيرة على ضوء نظريات «أومبرتو إيكو»:

(la creación de Juan Goytisolo, Planeta, Barcelona 1977)

٣- (Entrevista a Juan Goytisolo), en Juan sin tierra (Ensayos), Espinel / Revista 2, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977, p.123.

٤- وطبقاً لهذا التكنيك الروائى، فإن «الملاك» يقدم عدة خيارات محتملة للقائه مع المغربى. فيمكن أن يكون اللقاء قد تم فى بلعباس، أو خنيفرا، أو فى مكان للرماية وربما «يكونان قد التقيا فى الشارع» (الفصل الخامس).

٥- لا نعرف ما إذا كان المنبوذ قد رجع إلى وطنه الأم فى الحقيقة أم فى الخيال. لكن هذا لا يهم: ما يهم هو إثبات عدم التناسب فى التسلسل الزمنى بين عمرى الشخصيتين.

٦- ومن جهة أخرى، فإن الملاك - المخنث قد أصر على الحصول على تذكرة مخفضة خاصة بـ «البنات الصغيرات» عند دخوله «صالون الأزواج». وعلى ذلك فإن الشخصية لا تبدو «امرأة» أو «فتاة» ومع ذلك فإن خطيبه (كما تُظهر الصورة) يبدو فى عنفوان الشباب. لكننا لسنا متأكدين من كل ذلك: فصورة الخطيب البدوى «باهتة». هل لأنها قديمة وترجع بالتالى إلى مرحلة الشباب؟ فى هذه الحالة يكون الاثنان عجوزين وأعمارهما متقاربة فى تلك اللحظة الروائية.

٧- وبالرغم من هذا فإن المنبوذ ورئيس الوردية ينتقلان بعد ذلك إلى الحديث بالإسبانية: فهل يعنى ذلك أن الأحداث قد انتقلت إلى المكسيك أو إلى بلد آخر يتحدث الإسبانية؟.

٨- لهذه المدينة - المهبل والبالوعات - سياقات أدبية أخرى فى مجمل أعمال «جويتيسولو». وعلى سبيل المثال نذكر النفق المليء بالأفاعى فى «خوان دون أرض»، السينما المظلمة فى «مقبرة». إن اختراق هذه التجاويف الرمزية - والفظة دائماً - مسألة جديرة بالبحث فى روايات «جويتيسولو».

٩- يبدو أن تكنيك الجمع بين الثناء والتحقير مأخوذ أيضاً عن «رابيليه»، وهو تكنيك مناسب جداً «للغة السوق» التى يحاكيها المؤلف.

١٠- ربما يقصد المؤلف التلاعب بمدلولات أخرى محتملة لاسم «الخليط». ففى الجو الكرنفالى لميادين القرون الوسطى وعصر النهضة كان «الجنون» أحد أدوات «السخرية من النظم الرسمية» (Bajtin, op. cit., p.39) والملاك «الجنون» يتحدى بتصرفه المجتمع الرأسمالى والاشتراكى على حد سواء، ويسخر من الاحترام الذى يحظى به النظامان.

١١- Implicaciones, en Juan Goytisolo, Voces, Montesinos Editor, S.A.

١٢- Cf. Linda Gould Levine: (Juan sin tierra: Juan Goytisolo se retrata), en Juan sin tierra (Ensayos), op. cit., p.33.

١٣- En: Emir Rodriguez Monegal, (Entrvista con Juan Goytisolo), en Juan sin tierra (Ensayos), op. Cit., p.113.

١٤- حول مدلول الزمن وتحوله إلى ظاهرة للنص الأدبى، انظر:
Arturo Echevarría Ferrari, Lengua y Literatura de Borges, Ariel, Barcelona, 1983.

١٥- وبفضل قراءته أيضاً لـ«بختين». فلقد تعرض «بختين» بالدراسة لظاهرة التحولات الفجائية للشخصيات والأحداث فى أعمال «رابيليه»: فقد تحول ٦٠٠ رجل فجأة (فى رواية جارجنتوا وبنتاجريل) بعد تعرضهم لنار مشئومة للحم مشوى فى مطبخ لأحد المنازل.

١٦- للاطلاع على دراسات أخرى حول التأثير العربى فى «جويتيسولو»، انظر:
Bernard Loupias, (Importance et Signification du Lexique d'origine arabe dans le Don Julián de Juan Goytisolo), Bull Hisp., LXXX (1978), pp. 229 - 262, Sylvia Truxa, (El mito árabe en las últimas novelas de Juan Goytisolo), iberoromania, Junio de 1980, y Malika Jdidi Embarec, (lectura marroquí de Makbara), en Juan Goytisolo, Voces op. cit.

١٧- En: Claude Couffon, (Una reivindicacion..) Juan Goytisolo, Espi-

nel, Ed. Fundamentos, Madrid, op. cit., p. 120

١٨- En: Linda Gould Levine, op. cit.. p.47.

١٩- En: (Delenda est Hispania), El Comercio, S.F. Ccf. Juan Goytiso-lo, Espinel / Fundamentos, op. cit., p.250

٢٠- لنستمع إلى «جويتيسولو» نفسه:

أتصور «خوان دون أرض» وكأنها عمل أخير، نهاية مشوارى فى الكتابة. على أية حال، فإننى أعمل فيها كما لو كنت لن أعود إلى الكتابة مستقبلاً، بتفجير الجسور وقطع طرق العودة على نفسى. عندما نشرت «خوان دون أرض» رأى بعض النقاد أننى وصلت إلى نهاية المشوار.. لكننى كنت أعرف آنذاك.. أن بإمكانى الوصول إلى أبعد من ذلك، بتمزيق اللغة والأشكال الروائية التقليدية.. أعتقد أن «خوان دون أرض» تختتم الحلقة التى بدأتها بـ «عنوان هوية»، دون أن تفتح مراكز جديدة مولدة لإمكانيات غير متوقعة.. وهذا تصرف انتحارى دون شك، لكن كل دروب الطليعة الحالية تفضى حتماً إلى نوع من الانتحار النموذجى، إلى بقر بطون الإمكانيات التعبيرية».

(en Julio Ortega, op. cit., pp.128-129)

٢١- لاحظ كل من «إميـر رودوريجيث مونيجال» (المرجع المذكور، ص١١٢) و«ماريو بارجاس يوسا» Reivindicacion del Conde don Juliain o el Crimen Pasional) en: Juan Goytisolo, Espinal, op. cit., p.117)

إن «خوان جويتيولو» قد اخترع وسيلة تعبير تعتبر وسطاً بين الشعر والنثر»

(Vargas, op. cit.)

٢٢- (Valores figurativos y Compositivos de La Soledad en La Nove-la de Juan Goytisolo), en: Juan Goytisolo, Voces, op. cit., p.31.

٢٣- Embarec, op. cit., p. 85.

٢٤- (Arabesco Para la transparencia), en: Juan Goytisolo, Voces, op. cit., p.20

٢٥- من المنصف الإشارة هنا إلى الشفاهية الصارخة فى «جارجنتوا وبنتاجريل» والتى نستمع من خلالها إلى الصيحات والهتافات الشعبية الصادرة من الميدان أو الشارع أو السوق. ولقد درس «بختين» هذه الظاهرة الأدبية فى كتابة المذكور: (Rabelais and His World)

٢٦- للاطلاع على التأثيرات العربية فى «خوان رويث»، انظر:

Richard Kinkade, (Arabic Mysticism and the Libro de buen

amor), Estudios Literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatjfeld con motivo de su ochenta aniversario, Ed. Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

٢٧- The Aral Mind, Scribner, New York, 1973

٢٨- History of the Arabs. Form the Earliest Times to the Present, Macmillan, New York, 1968, p.90.

٢٩- Kritik und Dichtkunst. Studien zur Anabischen Literatwges-chicht, Otto Harassowits, Wiesbaden, 1955.

٣٠- Arabische Dichtung und Griechiche Poetik, Beirt-Wiesbaden, 1969)

٣١- هذه الصفة المميزة للمنبوذ فى رواية مقبرة تذكرنا بصفات مماثلة لبعض شخصيات «جارجنتوا وينتاجريل» (Bajtin, op. cit., p.328)

٣٢- يذكرنا هذا الاصطلاح بالمصطلحات الحديثة الرائعة التى يستخدمها الروائى «كارلوس فوينتس» والتى تعيد إلى الأذهان الأدب الشفهى للميدان العام. و«رابيليه» أستاذ ضليع فى الجمع بين مفردات متنافرة بقصد التهكم والسخرية: (Cf. Bajtin, op. cit., p. 204)

٣٣- من الضرورى العودة مرة أخرى إلى الحديث عن «رابيليه». فعلى الرغم من عدم استعماله لصفات لها نفس الوقع الذى لصفات «مقبرة» أو قصيدة ملحمية قديمة إلا أن العبارات المكررة فى «جارجنتوا وينتاجريل» تميز بعض الشخصيات أو مساقط رءوسها أيضاً. كما أن الصفات المستخدمة فيها يمكن أن تستخدم للذم أو للمدح فى آن واحد مثلما هو موجود أيضاً فى رواية مقبرة.

٣٤- قام «برنارد لوبيا» بعمل دراسة قيمة حول المستويات المختلفة للمفردات العربية فى رواية «جويتيسولو» هذه.

٣٥- يحتمل أن يكون «جويتيسولو» قد ذكر عبارة «علبة حساء كامبل» احتفاءً بزميله لويس «رفائيل سانتس» والذى استخدمها فى رواية له كبيرق حربى (فعندما رأى «تشينا إريخى» خصمه «ألبيينخو» فى سوبر ماركت أراد أن يلفت انتباهه إلى وجوده فحمل علبة حساء كامبل من مكانها ونادى على البائعة سائلاً إياها عما إذا كانت هذه العلب للبيع).

(Cf. la citada Guaracha del Macho Camacho)

٣٦- لدراسة الفكاهة الكاريبية عند «لويس رفائيل سانتشس»، انظر:

Luce López - Baralt, La prosa de Luis Rafael Sánchez, escrita. en

Puertorriqueno, (Insula, Madrid, Julio - agosto. 1976)

٣٧- وقد أشار جويتيسولو إلى هذا المشهد فى «مقبرة» فى «تواريخ إسلامية».

٣٨- على الرغم من أن المجال لا يتسع للاستفاضة فى هذه المسألة إلا أنه يحق لنا أن نتساءل: ألا يبدو أن التشابه بين الدعابة الكاريبية والعربية لم يكن وليد المصادفة وحدها، بل كان نتيجة لصلة قوية بينهما؟ فالسخرية التى لا تنضب عند الأندلسيين (والمسماة Pitorreo) تميز أسلوبهم فى الضحك عن بقية أنحاء إسبانيا. لكنها، على العكس من ذلك، تحظى بتشابه قوى مع أسلوب المرح (Choteo) الكوبى. (وكلمة choteo تستخدم فى الأندلس إلى الآن وتحمل نفس الدلالة). وليس لنا أن نستغرب مثل هذا التشابه لأن الأندلسيين كانوا يمثلون الغالبية العظمى لمن استعمروا الكاريبى الإسبانى. فإن صح هذا الفرض تكون الفكاهة فى «مقبرة» قد وصلت إلى مدى بعيد: لأن تشابهها مع الفكاهة الكاريبية يجعلها متشابهة بالتالى مع فكاهة المؤلفين الشعبيين للسوق العربى. لكن ينبغى أن ننبه إلى أن ما تقدم ذكره ليس إلا تفسيرات مؤقتة لا تجتلى وجه الحقيقة كاملة.

٣٩- حدث شيء مشابه بالنسبة لأعمال «رابليه». فمنذ القرن السابع عشر والنقاد يعتبرون أن البعدين: الإنسانى والفظ فى «جارجنتوا وبنتاجريل» لا يمكن أن يلتقيا. حتى جاء «بختين» وألقى الضوء على الخلفية الفولكلورية للرواية، ومن يومها ونحن نعاود قراءة الرواية ككيان موحد تتجانس فيه المستويات الروائية المختلفة.

٤٠- In memoriam, F.F.B, Plural, enero de 1975, 52 (1), p.14.

٤١- op. Cit.

٤٢- العبارة لـ«خوسيه ماريا كاستيليت»:

Introduccion a la Lectura de Reivindicacion del Conde don Julian, Juan Goytisolo, Espinel/ Fundamentos, op. cit., p.196.

٤٣- بدراسة «جويتيسولو» المتعمقة لبعض الكلاسيكيين الإسبان أمثال «دى روخاس» و«فرانشيسكو ديليكادو» يكون قد حدد نوعية «أسلافه». كما أزال «جويتيسولو» غبار النسيان عن كتاب مهمين آخرين مثل «خواكين بلدا»، والذى سيذكره التاريخ على أنه «جد» (فى الأدب - المترجم) لـ«جويتيولو».

٤٤- Juan Goytisolo - Ambivalent Artist in Seorch of His Soul, Journal of Spanish Studies, 111, num. 3 (1975), pp. 195-196.

٤٥- (Reivindicacion del Conde don Julián y su discurso eliminado),

Juan Goytisolo, Voces, op. cit., p.55

٤٦- انظر البحث الذى كتبه «جويتيسولو» حول أفكار كتاب «سعيد»:

Las gruesas anteojeras del orientalismo, Vuelta, 46 sept. 1980, pp.29-32.

لقد كان لكثير من الباحثين أمثال «أميريكو كاسترو»، «بختين» و«إدوارد سعيد» صدى عميق فى أعمال الروائى الإسبانى.

والتأثير الكبير للمفكرين والفلاسفة (بالإضافة إلى كبار الأدباء) فى أعمال «جويتيسولو» يتناسب مع صفته كباحث. ويعتبر «جويتيسولو» من أهم الباحثين فى مجال اللغة الإسبانية، ولذلك فإن رواياته تستحق اهتماماً من نوع خاص.

ومن الواجب هنا إضافة شىء يتعلق بـ«سعيد». فقد اعترف جويتيسولو أثناء حديث له أنه كتب «مقبرة» قبل الاطلاع على كتاب «الاستشراق» لـ«إدوارد سعيد»، لكنه بعد أن قرأ الكتاب وهو مخطوط لم يُطبع بعد أحس بأنه يعبر عما فى نفسه فاستخدمه بعد ذلك فى شرح روايته.

٤٧- يعترف الراوى فى «خوان دون أرض» بالضيق المستحكم من الجو الرطب والملوث بالطين ويضعه فى مقابلة الجو الحار النظيف للصحراء العربية: «بعيداً عن الفجوات الطينية والرطبة التى تغلف النشاط الليلى للمياه تحت الأرض: هناك كل شىء نظيف، أجساد ملفوفة، لينة، يذكرنا ترابط التفافها بالتحدب المقتضب للكثبان من بعيد..» (ص٨٦).

لكن الراوى فى «مقبرة» قد غمس المنبوذ فى هذا الجو الرطب الملوث.

٤٨) تحدث جويتيسولو عن «غزو» الحضارات المجاورة التى كانت مستعمرة من قبل بواسطة الحضارة الأوروبية:

«حضارة اليوم لا يمكن أن تكون فرنسية أو إسبانية، أو حتى أوروبية، بل منبوذة، مهجنة، مخصبة بحضارات كانت ضحية لعلمانيتنا الجدباء الشاذة. لأننا إذا كنا قد صدرنا حتى اليوم النموذج الغربى بكل لوازمه - من أيديولوجيته وقيمه حتى مخدراته - فإننا نشهد عملية معكوسة تسرنى شخصياً وتتملك على نفسى: التحلل التدريجى للحضارة «البيضاء» بواسطة الشعوب التى كانت خاضعة لها والتى تشربت الأحابيل والأدوات اللازمة لتفجيرها..»

(Por qué he escogido Vivir en Paris, Juan Goytisolo, Voces, op. cit., p.11)

على الرغم من سرور مؤلف «مقبرة» بهذا «الغزو» المجازى للعالم الثالث، فإن

ملابسات الغزو الذى نشاهده فى الرواية يثير الأسى : فمن الصعب أن تبعث تنقلات المنبوذ بين جنبات باريس "سرور فى نفس أحد.

٤٩- Prólogo a La obra inglesa de D. Jose María Blanco White, Seix - Barral, Barcelona, 1974, p. 19.

٥٠- (La Chanca, Veinte años después) Juan Goytisolo, Voces, op. cit., p.12.

٥١- من الملاحظ أن الراوى قد فقد صبره تجاه الشرقيين فى بعض عبارات «خوان دون أرض» : «سيد وصاحب لأشياء وكلمات، مترع حتى الثمالة من تركيا والأتراك، فى هذا اليوم الذى يفتتح صيف ١٩٧٣م، ١٣٥١ هجرية، ستقضى على الجميع وتترك الكتابة» (ص١١٥).

٥٢- تناول جويتيسولو مشكلة الإطار الذى تقدمه «مقبرة» للشرق من منظور آخر عندما تحدث عن الصعوبة التى واجهها عندما كان عليه أن يحتفى بلذة وحرية «خيمة الغناء» مع الاحتفاظ بإحساسه بمدى البؤس والاستغلال فى المغرب الحالى.

(Cf. - De Don Julián..) op. cit., pp. 44-45)

٥٣- يعترف سعيد نفسه بأن كتابه عن «الاستشراق» «لم يوفق بالكامل» فى تناوله لهذه المسألة.

٥٤) تحدث جويتيسولو عن أصل الاصطلاح فى بحثه :

(Cara y Cruz del moro en nuestra Literatura) (Crónicas.. p.15):

ó ... من سألونى عن معنى عنوان «مقبرة» لا يعرفون أن كلمة macabro التى تطلق على مدافن المسلمين كانت موجودة فى النصوص الإسبانية قبل قرون، وبعد أن تحول اللفظ إلى صفة ظهر من جديد فى اللغة الإسبانية كترجمة لكلمة (macabre).. إنه ليس مأخوذاً عن الفرنسية».

٥٥- Cf. Edward Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, Univ. Books, New Hyde Park, New York. 1968.

٥٦- ازدواجية المعانى فى روايات «جويتيسولو» شىء لا يمكن تفاديه. و«مقبرة» رواية تحتفى بالحياة والحب، والمشهد الغرامى بين المقابر يجعلنا نستحضر نعيم الجسد البشرى أكثر من استحضارنا لمعنى هلاكه الأخير، خاصة وأن المؤلف ذاته يعلن علينا منذ «خوان دون أرض» بأنه سيهب جسده إلى «مقبرة إسلامية».

تم بحمد الله وتوفيقه

الفهرست

من قائمة الإصدارات

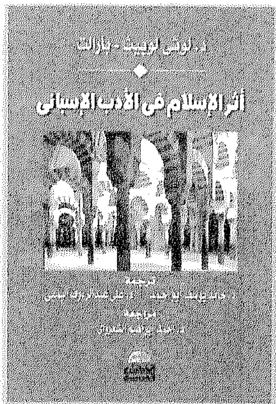
موسوعة تاريخ حضارات العالم ترجمة : زينات الصباغ
أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث صلاح زكي
تاريخ العلم د. عبد الحكيم بدران
العلوم للجماهير باربارا كاستيل . ترجمة د. عبد الحكيم بدران
رسالة إلى العقل العربي "مدخل إلى فلسفة عربية للعلم" د. عبد الحكيم بدران
خيانة المثقفين د. عبد الحكيم بدران
صراع الحضارات (إثبات الأنا ونفي الآخر) شعيب عبد الفتاح
عالم المعلومات الجديد ديرتوزوس ترجمة : بهاء شاهين
الجات والتبعية الثقافية د. مصطفى عبد الغني
حقيقة الغرب د. مصطفى عبد الغني
خفايا المستقبل إلى أين تمضي البشرية وأين موقعنا محمد الحديدي
بدائل العولمة (طروحات جديدة لتجميل وجه العولمة القبيح) د. سعيد اللاوندي
عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب الى الاسلام د. سعيد اللاوندي
إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم (محاكمة جاك بيرك)د. سعيد اللاوندي
حماس .. حركة المقاومة الإسلامية خالد أبو العمرين
أساطير التوراة عاطف عبد الغني
التعريب في الجزائر (كفاح شعب ضد الهيمنة الفرانكفونية) د. عثمان سعدي
فكر وإبداع .. إصدار علمي محكم د. حسن البنداري
هاجس الكتابة د . أحمد إبراهيم الفقيه
تحديات عصر جديد د . أحمد إبراهيم الفقيه
حصاد الذاكرة د . أحمد إبراهيم الفقيه
الخطابة عند الخوارج أحمد بدران
التوجهات النقدية في رواية عودة الروح أحمد بدران
أثر الإسلام في الأدب الإسباني د. حامد أبو أحمد، د. علي عبد الرؤوف
الوقوف علي الأمية عند عرب الجاهلية أحمد الأحمدين
عبد الله البَرَدُّوني .. حياته وشعره د. أحمد عبد الحميد
الإنسان والفكرة أحمد المهنا
قراءة المعاني في بحر التحولات أحمد عزت سليم
ضد هدم التاريخ وموت الكتابة أحمد عزت سليم
مغامر حتي النهاية إدوار الخراط وآخرون
مسالك الرؤى (قراءة في أعمال خيري عبد الجواد) إدوار الخراط
اللغة والشكل أمجد ريان
من حديث الشعر والشعراء د. جميل علوش
المثقفون العرب والتراث جورج طرابيشي

ثقافة البادية حاتم عبد الهادى
الصنعة الفنية فى التراث النقدى د. حسن البندارى
جدلية الأداء التبادلى د. حسن البندارى
المثل الشعبي بين ليبيا وفلسطين خليل إبراهيم حسونة
أدب الشباب في ليبيا خليل إبراهيم حسونة
العنصرية والإرهاب في الأدب الصهيوني خليل إبراهيم حسونة
أباطيل الفرعونية سليمان الحكيم
مصر الفرعوبية سليمان الحكيم
البعد الغائب : نظرات في القصة والرواية سمير عبد الفتاح
رواد الأدب العربي في السعودية شعيب عبد الفتاح
البواكير في القصة القصيرة شوقى عبد الحميد
الثقافة الشعبية وأوهام الصفوة د. صلاح الراوى
إنتاج الدلالة الأدبية د. صلاح فضل
منهج الواقعية في الإبداع الأدبى د. صلاح فضل
تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي د. صلاح فضل
محبة النص (دراسات نقدية) عزازى على عزازى
المتمرد والصعلوك (قراءة جديدة في لشعر عروة وعنترة) عزازى على عزازى
رحلة الكلمات د . على فهمى خشيم
بحثا عن فرعون العربى د . على فهمى خشيم
أعلام في الأدب العالمى على عبد الفتاح
هيمنجواي .. حياته وأعماله الأدبية د . غبريال وهبة
محمد مندور شيخ النقاد فؤاد قنديل
زمن الرواية : صوت اللحظة الصاخبة مجدى إبراهيم
الهندسة الصوتية الايقاعية في النص الشعرى د. مراد مبروك
في المرجعية الاجتماعية للفكر والابداع محمد الطيب
أبو رجل مسلوخة محمد مستجاب
الجات والتبعية الثقافية د. مصطفى عبد الغنى
أدب الطفل العربي بين الواقع والمستقبل ممدوح القديرى
مقالات في الحياة والأدب ممدوح القديري
الرواية في زمن الغضب ممدوح القديري
الرواية العربية : رسوم وقراءات نبيل سليمان
يوسف الشاروني وعالمه القصصي د. نعيم عطية
معجم أسماء قصص يوسف الشاروني مصطفى بيومي
في الأدب العماني يوسف الشاروني

إضافة إلى العديد من الإصدارات الأدبية (الرواية ، القصة ، النقد)

بالإضافة إلى : كتب متنوعة : سياسية - قومية - دينية - معارف عامة - تراث - أطفال .
خدمات إعلامية وثقافية (اشتراكات) : ملخصات الكتب - وثائق - النشرة الدولية - دراسات عربية - معلومات - ملفات صحفية موثقة.

الآراء الواردة في الإصدارات لا تعبر بالضرورة عن آراء يتبناها المركز



كانت الأندلس عند العرب بمثابة الفردوس. وعندما ضاعت من أيديهم أطلقوا عليها صفة «الفردوس المفقود».

وبسقوط آخر معاقل الوجود العربى فى الأندلس دخلت شبه الجزيرة الأيبيرية مرحلة جديدة فى تاريخها وسُمت بمجموعة من الخصائص المتناقضة: فبينما كانت تنهض كقوة كبرى صاعدة فى جميع المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، كانت فى الوقت نفسه تحمل وزر ما سمى فى التاريخ «بمحاكم التفتيش»، وبينما كانت تشهد نهضة فكرية وإبداعية عظيمة أثرت تأثيراً كبيراً فى عصر «النهضة الأوروبية»، كانت أيضاً ترفع شعار «مناهضة الإصلاح».

وكثيرون من مؤرخى الحضارة والثقافة الغربيين قد أرجعوا أسباب نهضة إسبانيا السياسية والاقتصادية والثقافية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى إنهاء الوجود العربى فيها عام ١٤٩٢م، لأن هذا العام نفسه هو الذى شهد انطلاق الرحالة الشهير ك[illegible] لاكتشاف العالم الجديد. ولكن القرن العشرين [illegible] المفاهيم فى إسبانيا) قد شهد ظهور الكثيرين ا[illegible] عن الأسباب الأخرى الحقيقية لهذه النهضة: ف[illegible] ثرفانتيس صاحب القصة العالمية (دون كيخوته) [illegible] النهضة الإسبانية، فإنه فى ذات الوقت كان يم[illegible] للأسلوب المدجَّن MUDEJAR أى ذلك الأسا[illegible] ثقافة الشرق المنطفئة وثقافة الغرب الناهضة.

مركز الحضارة العربية